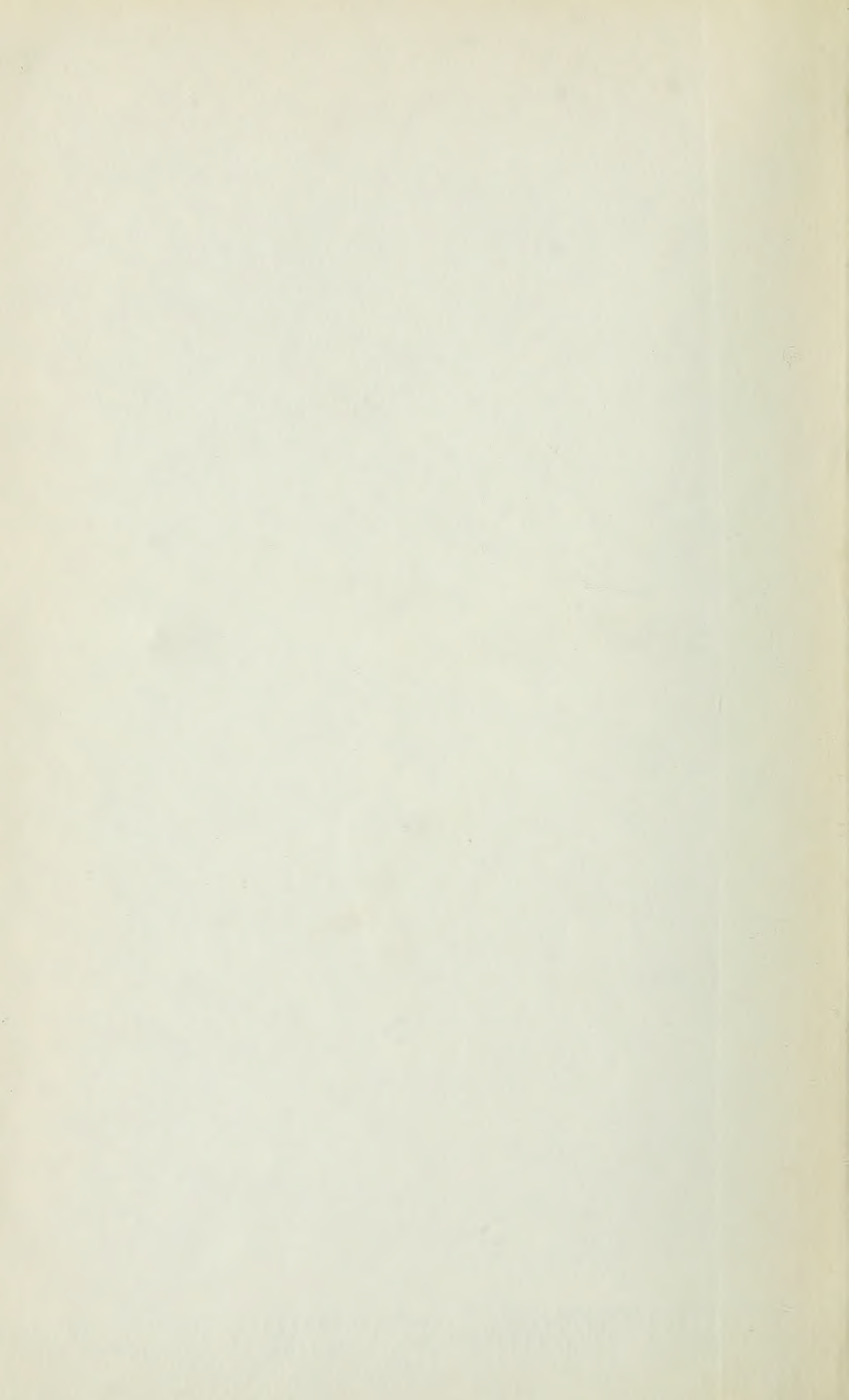





ST. BASIL'S SEMINARY
LIBRARY



Theologie und Glaube.

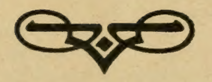
Zeitschrift für den katholischen Klerus,

herausgegeben von den Professoren der Bischöflichen philosophisch-theologischen Akademie zu Paderborn:

Dr. Dr. N. Peters, H. Poggel, B. Bartmann, H. Müller, B. Funke, F. Tenckhoff, J. Linneborn, A. Fuchs, J. Feldmann, E. Schneider.

Elfter Jahrgang.

1919.



Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1919.

Inhalt.

I. Aufsätze und kleine Beiträge.

*

II. Erlasse und Entscheidungen.

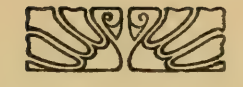
III. Aus der Theologie der Gegenwart.

IV. Umschau in Welt und Kirche.

V. Literarischer Anzeiger.

VI. Verzeichnis der besprochenen selbständigen Schriften.

Seite







Vom Optimismus Jesu.

Von Dr. Bernhard Bartmann, Professor der Theologie, Paderborn.

Ein pessimistischer Zug geht durch die ernsten Kreise des neuen Deutschland. Wer wollte leugnen, daß er seine Ursachen hat? Auch das schärfste Auge vermag in unserer Zeitlage wenig zu entdecken, worauf sich eine optimistische Auffassung begründen ließe. Das Alte ist überall gewichen oder ist am Weichen, und zu dem Neuen vermögen wir beim besten Willen noch wenig Vertrauen zu fassen. Was wir hatten, wußten wir, was uns die Zukunft bringen wird, vermag niemand zu sagen. Man müßte Prophet sein, um darüber auch nur gewisse Andeutungen machen zu können. Als düster, drückend und beklemmend wird die Lage allgemein empfunden, nicht am wenigsten die religiöse Lage. Und letztere muß unseren Lesern als die wichtigste erscheinen. Es kann sich also nicht darum handeln, dieser pessimistischen Stimmung Herr zu werden durch Gründe, die in unserer Zeit selbst liegen; wir müssen sie überwinden durch Prinzipien, die wir aus unserer Religion entnehmen. In ihr sind sie zu finden, müssen sie gesucht werden.

Der Stifter unserer heiligen Religion hatte mit Pessimismus nichts gemein. Jesus war kein Pessimist. Er war von Anfang bis zu Ende seiner Wirksamkeit beseelt und beflügelt von der Gesinnung und Stimmung eines gesunden, freudigen Optimismus. Von ihm müssen wir daher lernen, unsere Zeit zu beurteilen und den Glauben an die Menschheit zu bewahren.

Jesus war in Lehre und Leben Optimist in gesundem Sinne dieses Wortes. Es gibt freilich auch einen krankhaften Optimismus auf allen Gebieten, auch auf dem religiösen. Er liegt überall da vor, wo man sich der Schwierigkeiten nicht bewußt wird, die sich der Verwirklichung eines Ideals entgegensetzen. Das christliche Ideal nun besteht nach Jesu Lehre darin, daß wir in sittlicher Verähnlichung mit Gott Kinder unseres Vaters werden: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist." Jesus kannte die Höhe und Erhabenheit des Zieles, wohin dieses Wort zeigte, gar zu gut, als daß er die Hindernisse übersehen hätte, die seiner Erreichung allgemein entgegenstehen. Deshalb zögert er, jedes voreilig gegebene Angebot der Jüngerschaft sofort anzunehmen. Ein mit einer gewissen religiösen Schwärmerei gegebenes Versprechen prüft er zuvor auf seine Stichhaltigkeit. Nicht alle, die zu ihm sprachen: „Meister, ich will dir nachfolgen, wohin auch immer du gehst", entwickelten sich zu wirklichen Jüngern, weil sie die Hinweise auf zukünftige Beschwerden von der Nachfolge abschreckten. Christus war weit davon entfernt, religiöse Schwärmerei zu üben und bei anderen zu pflegen. Er war kein Enthusiast, der sich mit einer leeren Begeisterung

zufrieden gegeben hätte, weil er wußte, daß sie nur von kurzer Dauer ist. „Zur Zeit der Prüfung fallen sie ab." Jesus war nüchterner Realist, der mit Tatsächlichkeiten und Wirklichkeiten rechnet. Er schildert das einmal parabolisch in einer prächtigen Perikope des Lukasevangeliums: „Wer von euch," so spricht er zu den Volksscharen, „der einen Turm bauen möchte, setzt sich nicht zuerst hin und berechnet die Kosten, ob er die Mittel hat, es auszuführen. Sonst möchte er wohl, wenn er das Fundament gelegt hat, unfähig sein, das Bauwerk zu vollenden. Und dann würden alle, die es sehen, anfangen ihn zu verspotten und sagen: Dieser Mann fing an zu bauen und war nicht imstande, es zu Ende zu führen." Christus hält nichts von denen, die die Hand eilfertig an den Pflug legen und sie nachher mutlos wieder zurückziehen. Anderseits ist er aber auch ebenso weit von feiger Unentschlossenheit und sentimentaler Schwäche, die es nie zur fröhlichen Tat kommen lassen. Kleinmütigkeit und Mattherzigkeit sind ihm ebenso zuwider wie schwärmerische Oberflächlichkeit. Den Jünger, der sich ihm zur Nachfolge anbot, aber zuvor nach Hause gehen möchte, um seinen Vater zu begraben, wies er zurecht mit den ernsten Worten: „Folge mir nach und laß die Toten die Toten begraben!" Zwischen beiden Extremen nun liegt der gesunde Optimismus Jesu, zwischen stürmischer Unbesonnenheit und ewig zögernder Unentschlossenheit. Klare Erfassung des Zieles, kluge Auswahl der geeigneten Mittel, rüstiges Vorwärtsdringen zu dem gesetzten Zweck, das sind die drei Momente, die den Optimusmus Jesu kennzeichnen. Es wäre nicht schwer, dazu die Belege aus den heiligen Evangelien zusammenzutragen.

Stellen wir jetzt die Hauptfrage: Worauf gründet sich denn der Optimismus Jesu? Darauf geben wir eine dreifache Antwort: Von ganz einziger, alles überragender Bedeutung ist für Jesus in allen Fragen des religiösen Lebens der Gottesbegriff. Der Gottesgedanke beherrscht in seiner Verkündigung wie in seinem Verhalten alles. Im Lichte desselben löst er alle ihm vorgelegten Probleme, in seiner Kraft überwindet er alle sich ihm entgegentürmenden Schwierigkeiten. Gott ist der Vater der Menschen; die Menschen sind die Kinder Gottes. Mit Liebe und Erbarmung nimmt er sich aller seiner Kinder an, der guten, aber auch der bösen. „Er läßt seine Sonne aufgehen über Gute und Böse und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte." Solange der Mensch im Diesseits pilgert, läßt ihn der Vatergott Jesu nie den Händen seiner Leitung und Vorsehung entgleiten. Gott ist gut, er ist eigentlich „allein gut". Er ist der Urgute, von dem alle geschöpfliche Güte sich herleitet. Dieser Gott der Güte kann es mit den Seinigen nicht böse meinen. Auch nicht mit den Unvollkommenen und Unfrommen. Gerade dieser Gefährdeten nimmt er sich am meisten an; gerade zu ihrer Errettung hat er seinen Sohn gesandt. „Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken. Gehet hin und lernet," so rief er den Pharisäern zu, die sich an seinem Verkehr mit den Sündern ärgerten, „was es heißt: An Erbarmung habe ich Gefallen und nicht an Opfern. Denn ich bin nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder."

Schon die Schöpfungstat machte alle Menschen zu Kindern Gottes. Freilich noch nicht in vollkommener Weise; dies geschieht erst durch die Erlösungstat, die Christus im Begriffe ist auf Geheiß des Vaters zu vollbringen. Er ist gekommen, allen das Reich Gottes zu verkünden, die Frohbotschaft von dem göttlichen Angebote der Sündenvergebung und der Er-

neuerung zu predigen. Je mehr einer dieser religiösen Güter bedürftig ist, desto mehr ist Jesus berechtigt, sie ihm zuzusprechen, wenn er darum bittet. Mehr als dieses Gefühl der reuigen Bedürftigkeit und des aufrichtigen Anhaltens bedarf es beim Vatergott Jesu nicht. Es sind absolute Sätze, worin er spricht: „Bittet und ihr werdet empfangen. Suchet und ihr werdet finden. Klopfet an und es wird euch aufgetan werden . . . Wenn ihr, die ihr doch böse seid, euren Kindern gute Gaben zu geben wißt, um wieviel mehr wird euer himmlischer Vater denen Gutes geben, die ihn darum bitten." Im Vaterunser, dem klassischen Gebete des Neuen Testamentes, hat Jesus dann alle seine Gedanken über den Vatergott der Schöpfung und Erlösung noch einmal kurz und formelhaft zusammengefaßt. Gott ist Güte, Gott ist Liebe, Gott ist Barmherzigkeit gegen alle, am meisten gegen die, die ihrer am dringendsten bedürfen.

Aber vermag Gott auch auszuführen, was er mit den Seinigen vorhat? Auch darauf gibt Jesus die bündigste Antwort. Als er den reichen Jüngling von sich weggehen sah, der vor den Opfern der Nachfolge zurückbebte, sprach er das ernste Wort aus von der Schwierigkeit, daß ein Reicher ins Himmelreich eingehe. Seine Jünger fragten erschrocken: „Wer kann da selig werden? Jesus sah sie an und sprach: Für den Menschen ist es unmöglich, aber nicht bei Gott; denn bei Gott sind alle Dinge möglich." Gott kann also auch solche seligmachen, welche nur sehr schwer oder kaum selig werden können. Gottes Allmacht und Erbarmung findet nirgend eine Schranke; was bei Menschen unmöglich ist, ist bei ihm möglich. Das sind Worte von unendlicher Kraft und Tragweite. Gestützt auf solche Gedanken sind die Apostel ausgezogen und haben eine Welt bekehrt, die sie für unbekehrbar halten mußten, haben ihren Stab in Länder gestellt, wo alle Bedingungen für ein gedeihliches Missionswerk fehlten. Sie waren überzeugt, daß auch dort, wo menschliches Können sich als unzulänglich erwies, göttliche Macht einen vollkommenen Erfolg zu schenken vermochte.

Der Optimismus Jesu gründet sich zweitens auf die religiöse Veranlagung des Menschen. Freilich weiß Jesus, daß in der menschlichen Natur nicht lauter Gutes wohnt. Wir hörten vorhin schon, daß er die Menschen für „böse" hält und sie dem „allein guten Gott" gegenüberstellt. Jesus hat keine gute Meinung von dem tatsächlichen Zustande der Menschen seiner Zeit, wie des Menschen überhaupt. Er setzt keinen als Gerechten voraus und sagt es deutlich genug, daß sie alle sich bekehren müssen, wenn sie jenem sittlichen Ideal entsprechen wollen, das er im Auftrage Gottes zu verkünden hat. „Wenn ihr nicht Buße tut, werdet ihr alle gleichermaßen zugrunde gehen." Keiner ist, dem nicht sein Bußruf voll zu Herzen gehen müßte. Und doch, trotz dieser allgemein vorausgesetzten Sündhaftigkeit, sieht der Herr mit optimistischen Augen auf den Menschen und auf die Welt, in der er lebt. Er weiß ja, daß der Vater im Himmel sie hervorgebracht hat und daß von dem „Alleinguten" nur Gutes herstammen kann. Von Anfang an, da war alles gut. Ab initio non fuit sic; böse ist es erst auf der Welt geworden, als Menschen ihre Freiheit mißbrauchten, als sie sich vom Teufel, der ein „Menschenmörder von Anbeginn" war, verführen ließen. Aber wenn der Teufel und sein Anhang unbekehrbar sind, weil in ihrer Bosheit verhärtet, dann ist der Mensch erlösungsfähig geblieben. Es gibt in Jesu Augen keinen Menschen von diabolischer Bosheit und deshalb auch nicht von

diabolischer Verlorenheit. Freilich könnte man uns hier das Johannesevangelium entgegenhalten, in welchem einige harte Wendungen und Auffassungen über die Unbekehrbarkeit der Juden vorkommen. Aber die Juden erscheinen im Urteile Jesu erst dann für unbekehrbar und verloren, nachdem sie die ihnen dargebotenen großen äußeren und inneren Gnaden abgewiesen haben. Erst jetzt ist jener beklagenswerte Zustand bei ihnen eingetreten, den spätere Zeiten als Verstockung und Verblendung bezeichnet haben. Im Anfang aber hatte Jesus über die Erlösungsfähigkeit sowohl Israels als der Menschheit überhaupt das beste Urteil. Niemand ist davon ausgenommen, der sich nicht selbst davon freiwillig ausschließt. Selbst auf dem Heidentum ruht sein Auge hoffnungsvoll. „Viele werden vom Aufgange und Niedergange der Sonne kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen." Es ist die glatte Konsequenz aus dieser optimistischen Auffassung, wenn er den Seinen am Ende seines Lebens den kategorischen Missionsbefehl gibt: „Gehet hinaus in alle Welt und lehret alle Völker."

Nach dieser Theorie von der Bekehrbarkeit aller Menschen handelt Jesus auch in der Praxis. Er sucht seine Jünger und Jüngerinnen nicht in gewissen Ständen und bestimmten Schichten; er bestimmt seinen Zuhörerkreis nicht nach äußeren Gesichtspunkten. Für das Reich Gottes erscheint ihm jeglicher tauglich, der guten Willen hat. So sehen wir ihn denn, wie er gleichsam ohne Wahl sich an alle wendet, denen er auf seinen Missionsgängen begegnet. Dann sind es ganze Volkshaufen, zu denen er spricht, dann sind es wieder nur einzelne, an die er sich wendet. Die Scharen, die in den Synagogen oder in der Wüste sich um ihn sammeln, stehen in seltsamem Kontraste zu den singulären Erscheinungen eines Nikodemus, der zur Nachtzeit zu ihm kommt, und einer Samariterin, die er in einer tiefen Unterredung über die Wiedergeburt für das Reich Gottes zu gewinnen sucht. Durch nichts wird der seelsorgliche Optimismus Jesu schlagender bewiesen als durch die Art, womit er sich auch jener noch annimmt, die, menschlich gesprochen, nicht mehr zu retten sind. Er kennt den unglücklichen Judas als „Sohn des Verderbens"; aber mit welcher Milde und Liebe nimmt er sich seiner an bis zum Untergang! Er hat über die Pharisäer und Schriftgelehrten manches harte Wort und manche bittere Schelte aussprechen müssen; aber am Kreuze zeigt er durch sein Gebet: „Vater, verzeihe ihnen", daß er an ihrer Errettung noch nicht völlig verzweifelt. Jesus lebt nicht nur im Optimismus; er stirbt auch in ihm. „Wenn ich erhöht sein werde, werde ich alles an mich ziehen!"

Der Optimismus Jesu offenbart sich endlich drittens in dem unbegrenzten Vertrauen zu dem Worte Gottes als dem Mittel, womit er die Menschheit erretten soll. Er schildert sich selbst als den gottmenschlichen Sämann, der den „guten Samen" des göttlichen Wortes auf den Acker ausstreut. „Der Acker aber ist die Welt." Der Same ist für den Acker und der Acker ist für den Samen. Beide entsprechen sich, beide sind füreinander angelegt. Deshalb sät er seinen Samen in hoffnungsfreudiger, zukunftsfroher Stimmung: er wird ganz gewiß aufgehen und Frucht bringen, wenn die Zeit dazu gekommen ist. Diesen durchaus optimistischen Zug seiner messianischen Wirksamkeit schildert er in einem lieblichen Gleichnisse des Markusevangeliums: „Es verhält sich mit dem Reiche Gottes, wie wenn ein Mann den Samen auf das Land wirft: Er mag dann schlafen oder wachen, bei Tag und bei Nacht: der Same sprießt und wächst, wie aber, das weiß er nicht. Denn

das Erdreich trägt von selbst Frucht, zuerst den Halm, dann die Ähre, endlich in der Ähre volles Korn. Und wenn die Frucht reif ist, legt er sofort die Sichel an; denn dann ist Erntezeit.“ Freilich weiß Jesus, daß der Same seines Wortes zuweilen ein minder günstiges Geschick hat, als er es hier schildert. Nicht immer fällt er ganz allgemein auf so günstigen Boden, wie es hier vorausgesetzt ist. Aber auch in solchen Fällen erwartet er bei denen, welche ihm willig das Ackerfeld ihres Herzens darbieten, eine „dreißig-, sechzig-, ja hundertfältige Frucht“. Mit solchen Gleichnissen erweckt der Herr bei seinen Jüngern große Hoffnungen für ihren zukünftigen Missionsberuf. Ihre Arbeit am Reiche Gottes wird niemals gänzlich unfruchtbar und erfolglos bleiben.

Der Acker ist die Welt. In dieser Tatsache liegt freilich für den Samen des Wortes Gottes eine gewisse Gefahr, die für ihn zum Schicksal werden kann. Denn „die Welt“ ist nach der Lehre Jesu zunächst der moralische Gegensatz zum Reiche Gottes. Und doch ist sie es gerade, zu deren Errettung und Erlösung der Herr gekommen ist. Gott „liebt“ trotz allem, was an und in ihr ist, diese Welt und hat seinen Eingeborenen in sie gesandt, damit sie durch ihn selig werde. Was bei den Synoptikern die einzelnen Sünder sind, deren Heiland Jesus werden soll, das ist im Johannesevangelium die Welt. Der Herr verzweifelt so wenig an der Bekehrbarkeit der gottentfremdeten Welt, daß er ihre tatsächliche Bekehrung als den einzigen Zweck seines Kommens erkennt und bekennt. Gäbe es keine Sünder, gäbe es keine Welt, dann wäre er zwecklos gekommen; er fände keine Aufgabe in ihr vor. Nun aber ist er gekommen, „damit die Welt glaube, daß du mich,“ so spricht er zum Vater, „gesandt hast“. Und deshalb fährt er mit einem Blick auf die Apostel fort: „Ich bitte nicht, daß du sie aus der Welt hinwegnehmest, sondern daß du sie vor dem Bösen bewahrest.“ Ihre Wirksamkeit soll ja gerade an der Welt geschehen, wie seine eigene an ihr geschah. „Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt.“ Aber sie sollen sich rein vor ihr bewahren, nicht teilhaben an ihr und ihrem Leben. Der Arzt ist einzig für die Kranken da; aber er soll sich hüten, selber krank zu werden an den Krankheiten, die er heilen soll.

Das war die einzige Sorge Jesu um seine Jünger: daß sie, seiend und wirkend in der Welt, selbst wieder zur Welt werden könnten. Das wäre freilich das ärgste Mißgeschick, das dem Werke Jesu und seinen zukünftigen Vertretern und Trägern widerfahren könnte, wenn der Weltgeist, der dadurch gebannt und überwunden werden soll, darin seinen Einzug hielte. „Wenn das Salz schal wird, womit soll man dann salzen?“ Hier liegt der einzige Punkt vor, wo der Optimismus Jesu, menschlich gesprochen, hätte in Pessimismus umschlagen können: er hätte fürchten können, daß der von ihm ausgestreute Same in der Hand seiner Nachfolger krank und taub geworden wäre. Deshalb mußte er dieser Gefahr vorbeugen. Er tat es dadurch, daß er den Seinen den „Geist der Wahrheit“ sandte. Durch diesen behält die Wahrheit ihre Reinheit, ihr Licht, ihre Kraft, ihre erlösende Energie. „Die Wahrheit wird euch freimachen.“ Dieses prophetische Wort wird nun in alle Zukunft seine Geltung behalten. Die Welt ist Finsternis und wird immer Finsternis sein. Aber die Wahrheit ist auch Licht und wird immerfort Licht bleiben. Beide stehen sich gegenüber. Wohl in gewisser Weise feindlich und unvereinbar; aber auch wieder so, daß die Finsternis vom Lichte geheilt und in Licht verwandelt wird. Die Mächte der Finsternis sollen bezwungen

werden, die Quellen der Finsternis sollen verstopft werden: die Finsternis soll vernichtet werden. Aber die in der Finsternis wandeln, sollen aus ihr gerettet werden. „Ich bin nicht in die Welt gekommen, um die Welt zu richten, sondern um die Welt zu retten." Wollen wir das Verhältnis Jesu zur Welt auf einen kurzen Ausdruck bringen, so können wir sagen: Die Welt ist böse, aber sie ist und bleibt erlösungsfähig; Christus ist Licht und Leben von oben, und seine einzige Aufgabe ist, die Welt seligzumachen.

Jesus ist von seinem anfänglichen Optimismus niemals zurückgetreten. Auch dann nicht, als er seinem Volke das Urteil sprechen mußte, daß seine Mission an ihm keinen vollen Erfolg gehabt hatte. Wohl fallen in die zweite Hälfte seiner Wirksamkeit manche aus Wehmut und Schmerz geborene Stimmungen und Gedanken. Er weint über Jerusalem und beklagt das Schicksal seines Volkes. In dem unfruchtbaren Baume, der nicht mehr wert ist, noch ferner seinen Platz einzunehmen, sieht er das Bild der Juden. Aber zu seinem eigenen Werke hat er sowenig das Vertrauen verloren, daß er gerade in seinem persönlichen Untergange am Kreuze dessen Krönung und Vollendung sieht: Consummatum est!

Wir dürfen unser Thema hier noch nicht als abgeschlossen betrachten: es fehlt noch ein wichtiger Punkt. Jesus hat nicht nur selbst in dieser zukunftsfrohen Stimmung gelebt und gewirkt, er hat sie auch seinen Jüngern anempfohlen und mitgegeben. Er muß ihnen bezüglich ihrer zukünftigen Missionstätigkeit manche Offenbarungen geben, die geeignet sind, ihnen Furcht und Schrecken einzuflößen. Aber niemals sind diese Enthüllungen dann sein letztes Wort. Niemals läßt er seine Gedanken in düsterem Pessimismus versinken. Auf das: Ihr werdet weinen und wehklagen, folgt jedesmal ein: Freuet euch und frohlocket. „Eure Traurigkeit wird in Freude verwandelt werden." Die berühmte johanneische Abschiedsrede an seine Jünger, in der so oftmals Worte von Trauer und Not und Bedrängnis wiederkehren, schließt er mit der Mahnung: „Dieses habe ich zu euch gesagt, damit ihr in mir Frieden behaltet. Ihr werdet in der Welt Bedrängnis haben; aber habet Vertrauen, ich habe die Welt überwunden."

Es soll hier nicht weiter ausgeführt, sondern nur mehr kurz angedeutet werden, daß die Jünger diesen von Jesus ihnen übermachten frohen Glauben an die Zukunft getreu gepflegt und festgehalten haben. In der äußeren Lage der Kirche fanden auch sie freilich die Gründe dafür nicht vor. Ihre innere Glaubensüberzeugung aber enthielt die kräftigsten Motive der christlichen Hoffnung. Schon ein flüchtiger Blick in die ersten Kapitel der Apostelgeschichte zeigt uns, wie fest die Jünger im Optimismus ihres Meisters eingewurzelt waren. Man sagt zwar, daß Paulus einen pessimistischen Zug ins Urchristentum gebracht habe. Seine Erbsündenlehre soll sich darin wie ein Fremdkörper ausnehmen, wodurch die Frohbotschaft Jesu vom Kommen des Reiches Gottes um ihren lauteren freudigen Charakter gebracht worden sei. Aber gerade Paulus ist in seiner Person wie in seinem Wirken von einem außerordentlichen Schwung und Elan des Geistes. Und gerade bei ihm treten die früher genannten drei Momente des Optimismus Jesu so klar hervor, wie bei keinem anderen Apostel. Der Gottesbegriff beherrscht mit durchschlagender Wucht sein ganzes Denken und Wollen. Mit dem Patriarchen Abraham ist er „vollkommen überzeugt, daß Gott auch vollbringen kann, was er verheißen hat", „daß er lebendig macht die Toten und das, was nicht

ist, ins Dasein ruft". Wohl weiß er von Schwierigkeiten des Heiles, aber „wenn Gott für uns ist, wer ist dann gegen uns?" „Ich bin gewiß: weder Tod noch Leben, weder Engel noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Mächte noch Höhe noch Tiefe, noch irgend etwas anderes Geschaffenes uns wird scheiden können von der Liebe Gottes, welche ist in Christus Jesus, unserem Herrn." Und bezüglich des zweiten Momentes, der Bekehrbarkeit des Menschen allgemein und seiner ausnahmslosen Angelegtheit und Eignung für das Reich Gottes trotz Erbsünde braucht nur daran erinnert zu werden, mit welchem Mut, mit welcher Kraft und Ausdauer das Christentum aus den engen Grenzen des gottgläubigen Judentums in die Weltweite des finsteren Heidentums hinausführte. „Da ist nicht Jude, nicht Heide, da ist nicht Sklave, nicht Freier, da ist nicht Mann, nicht Weib; denn alle seid ihr eins in Christo Jesu." „Es ist nämlich kein Unterschied zwischen Juden und Heiden; denn ein und derselbe ist der Herr aller, reich für alle, die ihn anrufen. Denn ein jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden." Und um auch das dritte Moment noch kurz zu streifen, so hat es nie einen Jünger Jesu gegeben, der so von der Kraft und Wucht des Wortes Gottes überzeugt war wie der Völkerapostel. „Denn lebendig ist das Wort Gottes und kräftig, schärfer als jedes zweischneidige Schwert, es dringt durch, bis es scheidet Seele und Geist, Gelenk und Mark; es ist wie ein Richter der Gedanken und Absichten des Herzens." Dabei mochte der Apostel an ein prächtiges Bild des großen Isaias denken, der da in ähnlichem Zusammenhange geschrieben hatte: „Wie der Regen vom Himmel fällt und nicht mehr dahinzurückkehrt, sondern die Erde tränkt und durchfeuchtet und fruchtbar macht, daß sie Samen gibt zum Säen und Brot zum Essen, so wird es auch", spricht der Herr, „mit meinem Worte sein, das aus meinem Munde ausgeht: es wird nicht leer zu mir zurückkehren, sondern alles ausrichten, was ich will, und in dem Erfolg haben, wozu ich es sende."

Der Optimismus Jesu darf der Kirche und denen, die in ihr am Heile der Seelen arbeiten, nicht verloren gehen. Der Glaube an Gottes Güte und Macht, an die von ihm gesegnete Wirksamkeit seines Wortes und endlich an die allgemeine Erlösungsfähigkeit der menschlichen Natur darf uns nie entschwinden. Das Vertrauen in die Lösbarkeit der uns gestellten erhabenen Aufgabe, die Welt durch die Kräfte des Jenseits zu erlösen, darf nie in uns erlöschen. Kleinmut und Schwachmut haben noch nie Großes geleistet. Großes aber muß in unserer Zeit geleistet werden: ähnlich Großes wie im Urchristentum. Überhaupt scheinen ja die äußeren Zustände und Verhältnisse des Urchristentums wiederzukehren: Die Kirche, das Christentum vollkommen auf sich gestellt, nicht auf fremde, irdische Fundamente; daher auch vollkommen in sich selbst ruhend und tätig in eigener Kraft. Das war der Standpunkt Jesu. In der Versuchungsszene schildert er seinen Jüngern mit dramatischer Lebendigkeit, wie er in der Wüste allen Glanz und alle Kraft „der Königreiche der Welt und ihre Herrlichkeit" abgelehnt hat, um das Reich Gottes auf seinen eigenen in dessen Wesen gründenden Grundlagen aufzurichten. Regnum meum non est de hoc mundo.

Für die Praxis unserer Zeit ergibt sich daraus, daß unsere Arbeit am Reiche Gottes eine dem Wesen, dem Zwecke und den Mitteln dieses

Reiches entsprechende sein muß. Man wird vielleicht sagen dürfen, daß wir mehr als in den letzten Jahren uns auf die eigentümliche Natur desselben besinnen müssen. Unsere Tätigkeit muß wieder mehr übernatürlich sein, mehr religiös, mehr dem Ewigen zugewandt. Was hilft es, wenn wir die ganze Welt gewinnen, aber in ihr kaum eine Seele erretten? Wir dürfen unsere Schultern nicht mit Aufgaben belasten, zu deren Lösung uns der Herr weder berufen, noch befähigt hat. „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch." Wir sind Arbeiter im Weinberge Gottes; anderswohin hat uns Jesus nicht gesandt. An dieser uns überwiesenen Arbeitsstätte werden wir Beschäftigung in Fülle finden: Altar, Kanzel, Beichtstuhl, Schule, Seelsorge werden unsere Kräfte fast ganz absorbieren. Auf diesen Gebieten aber dürfen, ja müssen wir mit dem stärksten Optimismus arbeiten. Hier haben wir die Verheißung des göttlichen Beistandes: „Ich werde bei euch sein." „Ich habe gearbeitet", sagt Paulus, „mehr als alle anderen. Jedoch nicht ich allein, sondern die Gnade Gottes mit mir." Man hört heute nicht selten den resignierten Ausruf: Gott allein kann helfen. Das dürfte wenig zutreffend sein. Gott allein will nie helfen, er will vielmehr bewirken, daß wir uns helfen können. Gratia praesupponit naturam. Die Scholastik wußte, was sie sagte, wenn sie die Formel aufstellte, daß unser Heilswerk ganz unser und ganz Gottes sei, ein actus totus Dei und totus hominis. Niemand darf von Gott Hilfe erwarten, der ihm nicht seine eigenen Kräfte restlos zur Verfügung stellt. Also nicht Gott allein, sondern Gott und wir!

Wie der Pessimismus überhaupt, so fehlt auch der seelsorgerliche dadurch, daß er überall nur das Schlimme, das Böse sieht, nirgend das Gute. Erklärlich und entschuldbar bis zu einem gewissen Grade ist das, weil das Gute seiner Natur nach sich meist den Blicken der Umwelt entzieht, das Böse dagegen für gewöhnlich in breiter Öffentlichkeit sich zeigt. Die Öffentlichkeit gibt kein klares Bild von der Wirklichkeit. Der Pessimismus ist ungeduldig; er möchte morgen die Früchte sehen von der Saat, die er heute ausgestreut hat. Und da er sie nicht findet, drängt er zum Schluß und wünscht das Ende herbei. Diese Ungeduld, die der bösen Tat schonungslos sofort das Gericht folgen lassen möchte, hat sich zu allen Zeiten, besonders in den schweren und dunklen, in der Kirche vorzudrängen gesucht. Sie labte ihre Gedanken an der mißdeuteten Geheimen Offenbarung: „Gehet hin und gießet die sieben Schalen des Zornes Gottes auf die Erde!" Schon in der Umgebung Jesu taucht diese Ungeduld auf. Als man ihm einmal in einer samaritanischen Stadt die Nachtherberge verweigert, da möchten einige Jünger sofort das Gericht an dem ungastlichen Volke vollziehen: „Herr, sollen wir sagen, daß Feuer vom Himmel herniederfahre und sie verzehre?" Aber Jesus war ganz anderer Meinung. „Er wandte sich um und schalt sie, indem er sprach: Ihr wisset nicht, wes Geistes ihr seid. Der Menschensohn ist nicht gekommen, Seelen zu verderben, sondern zu retten." Jesus rechnet also damit, daß unter denen, die ihn heute abweisen, solche sein können, die noch einmal durch ihn selig werden können. Was heute nicht ist, kann morgen noch werden. So ist der echte seelsorgerliche Optimismus überall mit der Geduld verbunden. In der Geduld sollen wir nach Jesu Mahnung unsere Früchte tragen. Und mit ihr sollen wir sie auch in anderen zeitigen. „Zieht sich einer zaghaft zurück," sagt Gott im Hebräerbrief, „so hat mein

Geist kein Wohlgefallen an ihm." „Wir aber," so antwortet ihm der Glaube, „sind nicht Kinder des Verzagens zum Verderben, sondern des Vertrauens zum Gewinn des Lebens."

Das Comma Ioanneum (1. Joh. 5, 7) in dem Glaubensbekenntnis von Karthago vom Jahre 484.

Von Bischof Dr. Augustinus Bludau, Frauenburg (Ostpr.).

Viktor, Bischof von Vita in der afrikanischen Provinz Byzacene, teilt uns im zweiten Buche seiner 486/7 abgefaßten Geschichte der Verfolgungen der Katholiken Afrikas durch die arianischen Vandalen ein höchst bedeutsames Dokument mit, nämlich das ausführliche Glaubensbekenntnis der auf den 1. Februar 484 zu einem Religionsgespräch mit den Arianern nach Karthago berufenen katholischen Bischöfe. Der gesamte katholische Episkopat des ganzen Vandalenreiches war zu dieser Disputation vorgeladen, bei der er die Richtigkeit des Homousion aus der Heiligen Schrift dartun sollte. Die Bischöfe erschienen zahlreich; nicht weniger als 466 hatten sich zum bestimmten Termin eingefunden. Infolge der gegenseitigen Erbitterung und wohl auch verursacht durch die hochmütigen Gepflogenheiten des arianischen Patriarchen Cyrila, der sich unter dem Protest der Katholiken das Präsidium anmaßte, und in Konsequenz des unbilligen Verfahrens der Arianer und des Königs Hunerich überhaupt kam es zu keinem eigentlichen Religionsgespräch. Die katholischen Bischöfe ließen deshalb ein ad hoc bereitgehaltenes, in ruhiger und wohldurchdachter Weise abgefaßtes Glaubensbekenntnis (Liber fidei catholicae[1]) dem Monarchen durch Cyrila überreichen mit den Worten: „Wollt ihr unseren Glauben kennen lernen, hier habt ihr die Wahrheit, an der wir festhalten[2]." Der Verfasser des Liber fidei catholicae ist unerkannt. Dem Bischof Eugenius von Karthago (480–505) schreiben es zu Ps.-Gennadius de vir. ill. 98 (ed. Richardson 95), Le Hir, Nirschl, Bardenhewer, Kölling u. a.[3]; andere[4] denken an Vigilius von Thapsus,

[1] Hardouin, Collect. Conc. II, 858 sqq.; Mansi, Coll Conc. VII, 1143 sqq.; Migne PL. LVIII, 227 ff.; Antidotum ed. Sichardt, Basil. 1528, 222–226; Victor. Vit., Histor. persecutionis Africanae provinciae rec. M. Petschenig (Corp script. eccl. lat. VII). Vindobonae 1881, 46 ff.; Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche[3], Breslau 1897, 218 ff. gibt nur einen Auszug des Glaubensbekenntnisses.

[2] Nach Petschenigs Darlegung (praef. VI n. 1) haben die katholischen Bischöfe im unmittelbaren Anschluß an die Konferenz das Schriftstück zuerst den arianischen Bischöfen vorgelegt und dann erst später unterm 20. April eine Abschrift desselben an das königliche Kabinett abgehen lassen; s. M. Zink, Bischofs Victors von Vita Geschichte der Glaubensverfolgung, Bamberg 1883, 51 f.; W. Pötsch, Viktor von Vita und die Kirchenverfolgung im Vandalenreiche, Döbeln 1887, XXII.

[3] Le Hir, Études bibliques, Paris 1869, 41 f.; J. Nirschl, Lehrbuch der Patrologie und Patristik III, Mainz 1885, 314 A. 3.; O. Bardenhewer, Patrologie[3], Freiburg i. Br. 1910, 530; W. Kölling, Die Echtheit von 1. Joh. 5, 7, Breslau 1893, 14.

[4] So Bengel, Apparat. crit. ed.[2] Burk, Tübing. 1763, 463; Griesbach, Nov Test. graece.[2] II, Halae Sax. 1806, 21; Porson, Letters to Mr Archdeacon Travis in answer to his Defense of the three heavenly Witnesses, London 1790, 338; K. Künstle, Antipriscilliana, Freiburg i. Br. 1905, 109; L. Janssens, Summa theologica III, Friburgi Brisg. 1900, 145.

wieder andere[1] an Viktor selbst. A. Schönfelder[2] hält mit Recht die Abfassung von einem der zehn erwählten Wortführer, welche die Katholiken, um tumultuarisches Auftreten zu verhüten, gewählt hatten, unter denen aber Viktor von Vita nicht war[3], für sehr wahrscheinlich.

Wir haben in diesem Schriftstück nicht eine Glaubensformel oder ein Symbol der afrikanischen Kirche vor uns, auch nicht so sehr „das öffentliche, in denkbar feierlichster Form überreichte Bekenntnis einer ganzen Provinzialkirche"[4], sondern vielmehr einen theologischen Traktat, „une conférence mise par écrit"[5], eine längere polemische oder rhetorische Dissertation über die katholische Lehre von Gott und der göttlichen Trinität, ähnlich den Traktaten, die Vigilius von Thapsus zugeschrieben werden. C. Halm[6] in seiner Ausgabe der Schrift Viktors charakterisiert unser Schriftstück treffend: „libellum non continere fidei dogmata brevibus sententiis concepta, sed tractatum dogmaticum prolixum de una Trinitate". In dieser Bekenntnisschrift nun wird die Stelle 1. Joh. 5, 7 zitiert. Aus den Zeugnissen der Heiligen Schrift wird im ersten Teil (1—8) gegen die Arianer die Konsubstantialität von Vater und Sohn in fünf Abschnitten bewiesen. Im anderen Teil (9—23) wird die Konsubstantialität des Heiligen Geistes mit Vater und Sohn bewiesen und somit die eine Natur in drei verschiedenen Personen. Welche Zeugnisse und in welcher Ordnung sie anzuführen seien, kündigt der Verfasser in 10 an: „wir werden zuerst aus den Büchern des Alten Testamentes und dann aus denen des Neuen Bundes beweisen, daß der Vater und der Sohn und der Heilige Geist eine Wesenheit sind." Nachdem er so aus Stellen der Heiligen Schrift, wie Mt. 28, 19; 2. Kor. 13, 13; Gen. 1, 26; Num. 6, 23—26; Ps. 66, 7—8 die eine Wesenheit und Natur der drei göttlichen Personen und aus 1. Kor. 12, 4—6, 1. Kor. 12, 11 die Gottheit des Heiligen Geistes bewiesen hat, führt er, um die Stärke der Argumente noch zu erhöhen, die Stelle 1. Joh. 5, 7 an: „Und damit wir wenn möglich noch deutlicher belehrt werden, daß der Heilige Geist mit dem Vater und dem Sohn eine Gottheit habe, dafür haben wir das Zeugnis des heiligen Evangelisten Johannes. Er sagt nämlich: Tres sunt, qui testimonium dant in caelo, pater, verbum et spiritus sanctus; et hi tres unum sunt[7]. Sagt er etwa: Es sind drei, die voneinander durch ihre verschiedene Beschaffenheit abgesondert oder durch verschiedene Abstufungen in weitem Abstand voneinander getrennt sind? Im Gegenteil sagt er: Drei sind eins" (ed. Petschenig 60). Der vielberufene Vers wird also hier klar und deutlich zitiert und erläutert.

Die Gegner der Echtheit haben Anstrengungen gemacht, das Zitat zu beseitigen. Schon Samuel Crell in den Acta Eruditorum (Lips. 1718)

---

[1] So P. Martin, Introduction à la critique textuelle du Nouv. Test. V, Paris 1886, 88.

[2] De Victore Vitensi episcopo, Vratislav. 1899, 41 f.

[3] Vgl. Notitia provinciarum et civitatum Africae Nr. 44 (ed. Petschenig): Victor Vitensis non occurrit.

[4] So Kölling a. a. O. 15.

[5] Martin a. a. O. 88.

[6] Berolin. 1879, 25 (Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. III, 1).

[7] Endemann in Neue kirchl. Zeitschr. X (1899), 578 meint irrig, daß die Worte in coelo, pater, verbum et spiritus sanctus fehlen, und will deshalb nur eine Beziehung zu 1. Joh. 5, 8 erblicken.

447 betrachtete die Stelle als interpoliert: „(verba) commode abesse possunt, ipso contextu salvo; et si series argumentationis accurate perpendatur non apto loco a falsariis huius Confessionis intrusa esse videntur.“ Auch P. Martin[1] bemerkt, daß die Abhandlung sehr gut ohne diesen Schluß verständlich bleibe, und spricht die Vermutung aus, die Worte seien vielleicht später zugefügt von jenen, welche so viele apokryphe Stücke wie die pseudo-isidorischen Dekretalen des Papstes Hyginus und Johannes II. uns hinterlassen hätten; aber er wolle den Verdacht nicht auf die Spitze treiben, denn Viktor selbst habe den V. in die Professio eingefügt, die er im Namen der afrikanischen Bischöfe anfertigte, oder Eugenius. Auch L. Janssens[2] hält die Stelle für zweifelhaft, da die Handschriften, in welchen diese Verhandlung berichtet wird, nicht über das 9. Jahrhundert hinausgehen[3]. W. Arendt[4] bemerkt mit Recht zu Janssens' Beurteilung: „At dubium negativum probatio non est sed ad summum suspicio quaedam quam contemnere licet donec positive corroboretur.“ Schon De Rubeis[5] hat dargelegt, daß die Stelle sehr wohl in die ganze Argumentation hineinpaßt. „Die Einführung von 1. Joh. 5, 7 ist hier ein konstitutiver Faktor zu einem großen dogmatischen Beweise[6].“ Es erscheint deshalb als ein Zeichen von Hyperkritik, die unbequeme Stelle zu verdächtigen. Auffallend bleibt aber immerhin, daß der Autor im ersten Teil der Abhandlung eine Anzahl Zeugnisse aus allen Büchern des Neuen Testamentes, auch aus dem ersten Johannesbriefe, für seinen Beweis aneinanderreiht, 1. Joh. 5, 7 aber nicht verwertet. Franzelin[7] erwidert darauf, daß die Väter, solange der Angriff der Häretiker sich gegen die Person des Sohnes richtete, sei es, daß sie die Verschiedenheit vom Vater, sei es, daß sie seine Gottheit leugneten, an die Verteidigung sich hielten „intra limites dogmatis, quod directe impetebatur“. In der Disputation über die zweite Person sei eine Berufung auf 1. Joh. 5, 7 nicht notwendig gewesen, da andere „luculenta testimonia“ aus den Evangelien zu Gebote standen. — Jedoch auch zum Beweise, daß der Sohn eine Wesenheit mit dem Vater habe und die Einheit der Wesenheit, nicht bloß die Einheit des Willens gemeint sei, wäre eine Berufung auf 1. Joh. 5, 7 in gleicher Weise wie eine solche auf Joh. 10, 30 (n. 3) angebracht gewesen. Es muß immerhin auffallen, daß die Stelle zum Nachweis der Konsubstantialität des Sohnes mit dem Vater nicht benutzt, sondern nur zur Verteidigung der Lehre vom Heiligen Geist verwertet worden ist.

Die Tragweite der Beweiskraft des Zitates in der Professio darf aber auch nicht überschätzt werden, wie es von seiten der Verteidiger der Echtheit des Comma Ioanneum mitunter geschehen ist. Wer immer der Verfasser des Bekenntnisses sein mag, niemand hätte es gewagt, so meint man, in dem Symbolum, das von allen Bischöfen approbiert und im Namen aller den Arianern vorgelegt werden sollte, eine Schriftstelle Johannes' des Evangelisten

[1] Intr. 89. [2] A. a. O. 151.

[3] Über die handschriftliche Überlieferung s. Petschenig im Sitzb. d. Akad. zu Wien 1880, 637 ff.

[4] Analecta Ecclesiastica X, 1902, 41.

[5] De tribus in coelo testibus (1755) in Thesaurus Theologicus III (Venetiis 1762, 46 ff.

[6] Kölling a. a. O. 15.

[7] Tract. de Deo trino secundum personas[3], Romae 1883, 41.

einzuschmuggeln ohne Widerspruch bei den 466 Bischöfen zu finden, wenn diese Stelle damals nicht allgemein in den Kirchen Afrikas und der Inseln bekannt und als echt anerkannt gewesen wäre. Der Schluß ergebe sich daraus von selbst, die Stelle habe am Ende des 5. Jahrhunderts in der lateinischen Übersetzung gestanden, wenigstens doch in den meisten Bibeln, deren man sich in Afrika bediente; der Vers sei durchweg in den Kirchen Afrikas beim Gottesdienst öffentlich verlesen worden. — Aber es müßte denn doch erst bewiesen werden, daß alle 466 Bischöfe Gelegenheit erhielten, von der theologischen Abhandlung Kenntnis zu nehmen und den Beweisgang wie die Bibelstellen auf ihre Richtigkeit zu prüfen. Unter den ca. 100 Schriftstellen konnten immerhin einige sein, die nicht zweckentsprechend ausgewählt oder nicht in allen oder nicht in den meisten Bibelhandschriften sich befanden. So macht Schönfelder[1] darauf aufmerksam, daß die Worte der Vulgata in c. 2 aus Jer. 9, 10; 23, 18. 22 nicht dazu beitragen, die Häresie der Arianer zu widerlegen. Der Verfasser des Liber fidei hat diese Stellen in der mit der Septuaginta übereinstimmenden altlateinischen Übersetzung zitiert (Jer. 9, 10 non audierunt vocem substantiae = *φωνὴν ὑπάρξεως*; V. . . possidentis; 23, 18 quis stetit in substantia domini = LXX *ἐν ὑποστήματι;* V. quis affuit in consilio domini; 23, 22 si stetissent in substantia mea = LXX *ἐν τῇ ὑποστάσει μου*; V. . . in consilio meo). Wenn dem Autor der Professio allein auch jene Stelle 1. Joh. 5, 7 bekannt war, so konnte er sie nach seiner Bibel benützen, ohne daß ein Widerspruch der anderen Bischöfe sich erhob. Eugenius und auch Vigilius[2] waren Muster katholischer Bischöfe, denen die anderen volles Vertrauen schenkten.

Künstle[3] will den Nachweis führen, daß die Professio kein originelles Produkt der afrikanischen Bischöfe ist, sondern entweder als fertiger Text der spanischen Kirche entnommen wurde oder doch nach Vorlage und mit Benutzung spanischer Bekenntnisse bearbeitet ist, da sie mit der Fides des Bischofs Pastor, der Fides Damasi und mit den verschiedenen Tolentina nicht nur die eigenartige Komposition gemeinsam habe, sondern sich auch mit ihnen berühre im Inhalt und in der Form. Der Nachweis ist nicht gelungen. Weder mit den kurzen Sätzen, in denen die Glaubenswahrheiten in der Fides des Pastor, des Damasus und den verschiedenen Tolentina niedergelegt sind, noch den sie begleitenden die Irrtümer der Zeit verurteilenden Sentenzen besteht die geringste Ähnlichkeit nach Inhalt und Form. Künstle behauptet zudem, unser Verfasser habe auch wörtlich das dritte Buch des Werkes c. Varimadum des Spaniers Idacius Clarus benutzt und aus ihm allem Anscheine nach die Stelle 1. Joh. 5, 7 entlehnt, wie auch wahrscheinlich das Spekulum Augustins. Aber von einer Benutzung des dritten Buches c. Varimadum kann gar keine Rede sein, da es sich nur um einen inhaltlich in etwa gleichen religiösen Stoff handelt, erst recht nicht von einer wörtlichen Übereinstimmung. Die Worte die Künstle anführt: „Si liberat, si dominus est, si sanctificat, si erat cum patre et filio, si vivificat . . . si bonus, si rectus . . . Haec cum ita sint, cur de eo dubitatur, quid deus non sit?“ stehen gar nicht im dritten Buch c. Varimadum,

[1] A. a. O. 44 A. 1.
[2] In den mit Recht dem Vigilius zugeschriebenen Schriften fehlt das C. I.
[3] Das Comma Ioanneum, Freiburg i. Br. 1905, 19 f.; ders. Antipriscilliana 106.

sondern in der Schrift des Nicetas De Potentia Spiritus Sancti c. 18. Wohl kennt Idacius Clarus in c. Varimadum I, 5 (M. 62, 359) das C. I., aber der Text weicht von dem im Liber fidei und in dem Spekulum des Ps.-Augustinus stehenden ab, wie eine Zusammenstellung lehrt:

Viktor:	Idacius Clarus:	Spek.
Tres sunt qui testimonium dant in caelo pater verbum et spiritus sanctus et hi tres unum sunt.	Tres sunt qui testimonium perhibent in caelo pater verbum et spiritus et hii tres unum sunt.	Et tres sunt qui testimonium dicunt in caelo pater verbum et spiritus et hii tres unum sunt.

Daß in Schriften, welche über die Trinität handeln und diese gegen Angriffe der Gegner verteidigen, dieselben Bibelstellen wiederkehren, ist doch nicht weiter auffallend.

Wie schon angedeutet, ist in sehr bemerkenswerter Weise in der Darstellung der Lehre vom Heiligen Geiste in dem Liber fidei größtenteils wörtlich benutzt die Schrift des Bischofs Nicetas von Remesiana (c. 345 bis 420) De Potentia Spiritus sancti (M. 52, 847–876). Sie wurde zuerst von Angelo Mai in Script. vet. nova Coll. 7 (Romae 1833), 1, 314–340) publiziert und gehört mit dem gleichfalls von ihm veröffentlichten Traktat De ratione fidei wohl zu dem dritten Buch (De fide unicae maiestatis) der von Gennadius (De vir. ill. c. 22) genannten Unterweisung für Taufkandidaten in sechs Büchern. Von c. 8 dieser Schrift (M. 52, 857 ff., ed. Burn 26 ff.) ab sind nicht bloß dieselben Schriftstellen in der Professio c. 12 ff. zitiert, sondern fast durchweg ihr Wortlaut in letzterer bis zum Schluß übernommen, nur daß hier nach dem Zitat von 2. Kor. 13, 13 noch hinzugesetzt ist: „Das ist unser Glaube, begründet durch die evangelischen und apostolischen Überlieferungen und durch die Gemeinschaft aller katholischen Kirchen, die auf dieser Erde sind, in welchem wir durch die Gnade des allmächtigen Gottes bis zum Lebensende zu verharren das Vertrauen und die Hoffnung haben" (c. 23). Ob auch in den ersten elf Kapiteln des Liber fidei eine andere, jetzt verlorene Schrift des Nicetas oder eines anderen kirchlichen Schriftstellers, in der vielleicht sogar 1. Joh. 5, 7 seine Stelle hatte, benutzt oder ausgeschrieben ist, läßt sich nicht erkennen. Somit ist vielleicht das Bekenntnis gar nicht Original, sondern eine anderswo aufgesetzte theologische Abhandlung, die für den besonderen Zweck als Bekenntnisschrift zugestutzt worden und von Viktor als urkundlicher Beleg seinem Werke einverleibt ist[4]. Die Verwendung der Stelle im autoritativen Text von 484 durch afrikanische Bischöfe ist also — hierin hat Künstle recht — noch gar kein Beweis dafür, daß die Stelle in der afrikanischen Bibel in dieser Zeit vorhanden war.

---

[1] An ipriscilliana 110.

[2] Den Text bietet auch **Burn**, Niceta of Remesiana, his life and works, Cambridge 1905, 18–38.

[3] Burn hat diese Benutzung nicht bemerkt. Kattenbusch Th. Ltz. 1896, 300 f. läßt die Schrift De potentia Spir. s. in den ersten Dezennien des 5. Jahrhunderts in Gallien oder Spanien entstanden sein, Th. Ltz. 1906, 385 denkt er an Gallien.

[4] Viktor gibt mehrfach urkundliche Aktenstücke in Wortlaut wieder (II, 39, 41–42; II, 56–101; III, 3–15).

Des weiteren machen die Verteidiger der Echtheit geltend, daß die Bischöfe niemals auf den Text 1. Joh. 5, 7 als auf ein Zeugnis luce clarius, durch das die Irrlehre der Arianer widerlegt werde, hingewiesen hätten, wenn sie wußten, daß die Arianer den Text nicht in ihren Handschriften besaßen und anerkannten und er bei den Katholiken nur in einzelnen Bibelexemplaren gelesen wurde, also nicht allgemein bekannt war und außer Zweifel stand. Sie hätten sich damit ja der Gefahr ausgesetzt, von ihren Gegnern als Fälscher hingestellt zu werden. — Wir haben über den gewaltigen Kampf zwischen den arianischen Germanen und den katholischen Romanen in Afrika nur die Berichte der letzteren, und aus ihnen ergibt sich nicht, daß die Arianer in Afrika diesen Vers als echt annahmen oder anders erklärten oder verwarfen. Die arianischen Bischöfe ließen sich auf eine Disputation gar nicht ein. Cyrila wich den Verhandlungen über Glaubensfragen zunächst aus mit dem Vorwande, daß er nicht Lateinisch spreche (nescio latine), und wußte durch mannigfache Sophistereien eine Diskussion zu vereiteln. Nachdem die arianischen Bischöfe von dem Glaubensbekenntnis Einsicht genommen hatten, gerieten sie darüber in Wut, daß ihre Widersacher sich eigenmächtig Katholiken genannt hätten (III, 1). Sie überreichten das Schriftstück dem Könige und machten diesem darüber Vorstellungen, daß die Versammlung von den katholischen Bischöfen durch absichtlich hervorgerufenen Lärm gestört worden wäre. Deshalb ließ der König unter dem 24. Februar eine Verordnung nach allen Richtungen bekanntmachen des Inhalts, daß alle katholischen Kirchen geschlossen und das gesamte Vermögen derselben, sowie das der Bischöfe den arianischen Geistlichen überwiesen werden sollte (III, 1). In diesem Edikt beschuldigte er die versammelten orthodoxen Bischöfe, daß sie ihr Homousion, obgleich dazu aufgefordert, weder am ersten noch zweiten Sitzungstage aus der Heiligen Schrift bewiesen hätten. Die fanatischen Arianer wünschten gar nicht über die Wahrheit des Glaubens belehrt zu werden. Was A. Auler[2] von der Zeit Geiserichs bemerkt, gilt auch von der Hunerichs: „Der dogmatische Standpunkt war schon längst überwunden und der kirchliche Streit zum politischen geworden." „Die Arianer kritisierten nicht mit ihnen (den Katholiken), sondern sie schnitten Zungen aus (V, 6; I, 9—11), sie ließen hundert Prügel geben, sie marterten, sie töteten: aus solcher Leute ihrem Stillschweigen ist so wenig zu schließen, ob 1. Joh. 5, 7 echt oder unecht, von ihnen erkannt oder verworfen sei, als man aus dem Schweigen eines guten Korporals große kritische Fragen entscheidet", urteilt J. D. Michaelis[3].

Arendt[4] meint, es heiße hinsichtlich des Verfassers der Professio: „nota publici falsarii inurere optimum scriptorem", „conniventia in tantum scelus impacta catholicis episcopis". Schon Janssens[5] hat darauf kurz geantwortet: „Si id (Vigilius) mala fide egisse dicatis, esto; secus, nullo modo." Niemand spricht aber von einer mala fides. Schon Richard Simon[6] hat auf den hl. Ambrosius hingewiesen, der De

[1] So z. B. de Rubeis 49; Kölner Pastoralblatt 1897, 205.

[2] Histor. Untersuchungen Arnold Schäfer zum 25jährigen Jubiläum gewidmet, Bonn 1882, 270.

[3] Einl. in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes[4], Göttingen 1788, 1546.

[4] Anal. Eccl. X, 1902, 41. [5] Anal. Eccl. X, 1902, 84.

[6] Dissertation critique sur les principaux manuscripts . . . p. 89 im Anhang zu seiner Histoire critique des principaux commentateurs du Nouv. Test., Rotterdam 1693.

spir. s. 3, 10 (M. 16, 790) Joh. 3, 6: quoniam deus spiritus est[1] zitiert und die Arianer beschuldigt, diese Worte ausgekratzt zu haben. Wie konnte Ambrosius, ohne sich das crimen falsi öffentlich aufzubürden, den Arianern vorhalten, diese Worte ständen in der Bibel, und gar ihnen die Schuld beimessen, sie entfernt zu haben? Gewiß ist, er hatte sie in seiner Bibel, aber es ist nicht wahr, daß sie von Johannes geschrieben sind. Wer könnte denn schließen: Die Worte haben in den italienischen Exemplaren der Bibel ehedem gestanden, und wenn sie jetzt in den Handschriften nicht sich finden, so sind sie doch Johannis echtes Zeugnis! „Die Unschicklichkeit solches Räsonnierens wird man hier deutlich abnehmen können", bemerkt J. S. Semler[2].

Wie weit man in der Kühnheit der Beweisführung der Echtheit bisweilen ging, zeigt z. B. Nr. 20 der Braunschweigischen Anzeigen des Jahres 1758, wo erzählt wird, daß die Bekenner zu Tipasa, welchen in der vandalischen Verfolgung die Zungen ausgeschnitten wurden (Vict. III, 11), die Stelle 1. Joh. 5, 7 angeführt und damit die Gottheit Christi mit vernehmlichen Worten bekannt hätten.

Es ist nicht statthaft, zu behaupten, wie M. Hetzenauer in seiner Textausgabe II, 338 ff.[3] es tut: Comma ioanneum in conciliis (carthaginiensi 484 et lateranensi IV cap. Damnamus[4] . . . genuinus agnoscebatur et adhibebatur textus Ioannis", und von den acta concilii carthag. n. 484 zu sprechen; erst recht nicht darf man reden, wie Kölling[5] es tut, von einem *δογματίζειν* und *ὁμολογεῖν* in dem „öffentlichen, in denkbar feierlichster Form überreichten Bekenntnis einer ganzen Provinzialkirche", für welche die Echtheit von 1. Joh. 5, 7 gehörte zu den „gelösten und theologischen Gewißheiten", oder gar es als gewiß hinzustellen, Eugenius habe das Symbolum gearbeitet nach derselben alten Membrane der karthagischen Kirche, aus welcher zwei Jahrhunderte früher sein großer Vorgänger seine Zitate geschöpft und in welcher 1. Joh. 5, 7 eben gestanden habe. Jeder nüchterne Beurteiler der Sachlage wird nur behaupten dürfen: Das Comma Ioanneum steht in der wahrscheinlich von einem der zehn Sprecher angefertigten oder zusammengestellten theologischen Abhandlung, welche eine ausführliche mit Stellen der Heiligen Schrift belegte Darstellung der katholischen Lehre von Gott und der göttlichen Trinität enthält und auf dem Religionsgespräch zu Karthago im Jahre 484 im Namen der katholischen Bischöfe den arianischen Bischöfen und durch sie dem König Hunerich als Bekenntnisschrift überreicht wurde.

[1] Die Worte sind, wie längst erkannt, ein abendländischer Zusatz, der in den griech. Handschriften, mit Ausnahme von 161, fehlt.

[2] Histor. und krit. Sammlungen über die sog. Beweisstellen in der Dogmatik. Erstes Stück über 1. Joh. 5, 7, Halle u. Helmstädt 1764, 196; s. auch Bludau im Katholik 1904, I 120 f.

[3] Oeniponte 1898.

[4] Siehe hierüber Bludau in Bibl. Zeitschr. XIII, 1915, 232 ff.

[5] A. a. O. 15. Kölling spricht immer von Victor von Utica und von 30 Bischöfen, welche das Bekenntnis überreicht hätten.

Das heilige Meßopfer nach dem neuen Recht.

Von P. Dr. Bertrand Kurtscheid O. F. M., Paderborn.

Das neue Recht hat zwar bezüglich der heiligen Messe keine wesentlichen Neuerungen gebracht, doch verdienen manche Einzelbestimmungen Beachtung. Darum sei hier das Wichtigste zusammengestellt, was der neue Kodex über die Zelebration der heiligen Messe enthält.

Der zelebrierende Priester.

Will ein Priester in einer fremden Kirche zelebrieren, so muß er ein „Zelebret" seines Ordinarius, oder wenn er Ordensmann ist, seines Obern vorzeigen. Orientalische Priester müssen ein „Zelebret" von der Kongregation für die orientalische Kirche haben.

Diese Bestimmung gilt an und für sich auch für Priester derselben Diözese, sooft sie außerhalb ihrer Kirche die heilige Messe lesen wollen, denn es heißt: sacerdos extraneus ecclesiae, in qua celebrare postulat. Doch dürfte bei Diözesanangehörigen meist die folgende Bestimmung praktisch werden:

Besitzt ein Priester kein solches „Zelebret", ist er aber dem Rektor der Kirche als ein einwandfreier Priester wohlbekannt, so kann ihm dieser die Zelebration gestatten.

Ist er hingegen dem Rektor unbekannt, so kann er trotzdem ein- oder zweimal zur Zelebration zugelassen werden, vorausgesetzt, daß er geistliche Kleidung trägt, für die Zelebration keinerlei Stipendium oder Entschädigung von der Kirche erhält und seinen Namen nebst Stellung und Heimatdiözese in ein besonderes Buch einträgt.

Es darf also der Rektor der Kirche solch unbekannten Priestern auch aus freien Stücken kein Stipendium für die Messe anbieten.

Erlassen die Ordinariate noch Sonderbestimmungen, die aber den vorgenannten nicht entgegen sein dürfen, so müssen sich alle danach richten, auch die exemten Ordensleute, es sei denn, daß sie in Kirchen des eigenen Ordens zelebrieren. C. 804.

Für die Diözese Paderborn wurde bestimmt, daß auswärtige Priester, die länger als acht Tage in der Diözese zelebrieren wollen, ihr Zelebret dem Ordinariat vorlegen müssen. Im übrigen ist das Zelebret von dem Rektor der Kirche, nicht etwa von dem Küster, einzusehen und zu prüfen. Kirchl. Amtsblatt 1918 S. 88.

Drei Messen sind jedem Priester gestattet am Weihnachtsfeste und Allerseelen; zwei darf er an demselben Tage nur auf Grund eines Apost. Indultes oder mit Erlaubnis des Ordinarius loci lesen. Der Ordinarius darf die Erlaubnis nur dann gewähren, wenn wegen Priestermangels an einem Sonn- oder gebotenen Festtage ein bedeutender Teil der Gläubigen dem Meßopfer nicht beiwohnen könnte. Ob dieser Fall gegeben ist, bleibt dem klugen Ermessen des Ordinarius überlassen. Es steht ihm aber nicht das Recht zu, einem Priester außer der zweiten noch eine dritte Messe zu gestatten. C. 806.

Könnte in einem unvorhergesehenen Notfalle, z. B. bei plötzlicher Erkrankung eines Priesters, die notwendige Erlaubnis zur Bination nicht mehr eingeholt werden, so dürfte auch wohl die vorausgesetzte Erlaubnis genügen.

Für arme Kirchen kann der Ordinarius gestatten, daß von allen Priestern, die daselbst zu ihrem eigenen Vorteil zelebrieren, eine mäßige Entschädigung für die mit der Zelebration verbundenen Unkosten erhoben werde. C. 1303 § 2.

Das ieiunium naturale ist auch für die Binationsmesse bestehen geblieben, und nur auf ein ärztliches Zeugnis hin wird in einzelnen Fällen davon dispensiert.

Außer den Bischöfen und jenen, die den Gebrauch der Pontifikalien haben, dürfen andere Priester bei der heiligen Messe ehrenhalber oder zur Erhöhung der Feierlichkeit keinen presbyter assistens haben.

Der zelebrierende Priester soll entsprechende Vorbereitungs- und Danksagungsgebete nicht unterlassen. C. 810. Die Frage nach dem verpflichtenden Charakter des „Benedicite" und der folgenden Orationen als Danksagung wird damit nicht entschieden.

Ohne Meßdiener darf der Priester — den Notfall ausgenommen — nicht zelebrieren; weibliche Personen dürfen Ministrantendienste nur versehen, wenn in Ermangelung einer männlichen Person ein gerechter Grund dafür vorliegt; sie dürfen sich aber dem Altar nicht nahen, sondern nur von fern dem Priester antworten. C. 813. Noch im Jahre 1899 hatte die Ritenkongregation geantwortet, nur in casu necessitatis dürften weibliche Personen Ministrantendienste versehen, wodurch manche Bedenken entstanden, die jetzt wegfallen, da nur eine iusta causa für die Zelebration gefordert wird.

Zeit und Ort der Zelebration.

Die heilige Messe darf nicht früher als eine Stunde vor der Morgendämmerung und nicht später als eine Stunde nach Mittag begonnen werden. C. 821. Der Mittag kann nach Belieben entweder nach der Sonnenzeit, nach der gesetzlichen oder nach der ortsüblichen Zeit bestimmt werden.

Am Weihnachtsfeste darf um Mitternacht nur die Pfarr- oder Konventualmesse, aber keine weitere zelebriert werden. Dagegen darf in allen Klöstern und religiösen Anstalten, die ein Oratorium mit dauernder Aufbewahrung des Allerheiligsten besitzen, ein Priester — nicht mehrere — um Mitternacht entweder alle drei Messen zelebrieren oder den Rubriken entsprechend nur eine von ihnen, wobei die Anwesenden die heilige Kommunion empfangen und ihrer Festtagspflicht genügen können. C. 821. Die frühere Einschränkung, daß diese Feier bei verschlossenen Türen stattfinde, ist jetzt weggefallen. C. 821 § 2. 3.

Die Regularen haben das Privileg, daß sie selbst wie auch fremde Priester in ihren Kirchen aus einem vernünftigen Grunde schon zwei Stunden nach Mitternacht und noch drei Stunden nach Mittag zelebrieren dürfen.

Die heilige Messe muß immer auf einem konsekrierten Altar und für gewöhnlich auch in einer konsekrierten oder benedizierten Kirche bzw. Oratorium zelebriert werden.

Wer das Privileg eines Tragaltars besitzt, kann darauf an jedem geziemenden Orte zelebrieren, nicht aber auf der See, wozu ein besonderes päpstliches Indult erfordert wird.

Für einzelne vorübergehende Fälle kann der Ordinarius loci und bei exemten Orden der höhere Ordensobere aus einem gerechten und vernünftigen

Grunde die Zelebration außerhalb der Kirche an einem geziemenden Orte, auch unter freiem Himmel gestatten. Ausgenommen ist in diesem Falle, wie auch beim Privileg des Tragaltares, die Feier der heiligen Messe im Schlafgemach. Es müssen also kranke Priester sowie andere, die im Schlafgemach eines Kranken zelebrieren wollen, ein besonderes päpstliches Indult erlangen. C. 822.

Für längere oder dauernde Zelebration in einem Privatoratorium ist ebenfalls ein päpstliches Indult notwendig, an dessen Wortlaut man sich genau halten muß.

Auf Friedhöfen kann jedoch der Ordinarius loci in Privatkapellen die Darbringung des heiligen Meßopfers dauernd und auch für mehrere Messen am Tage gestatten, während sonst in Privatoratorien nur einmal täglich zelebriert werden darf. C. 1194.

In Gotteshäusern der Häretiker und Schismatiker, auch wenn sie früher konsekriert oder benediziert waren, ist es verboten, die heilige Messe zu feiern. Doch bleiben auch hier besondere Indulte für manche Gegenden über die Benutzung der Simultankirchen bestehen.

Jeder Priester kann auch auf dem konsekrierten Altar eines anderen Ritus zelebrieren, wenn ein Altar des eigenen Ritus nicht vorhanden ist. Doch gilt das nicht für die sogenannten Antimensien der Griechen, einem korporaleähnlichen Tuche mit eingenähten Reliquien, welches im griechischen Ritus etwa die Stelle unseres Tragaltares einnimmt. C. 823.

Die Applikation der heiligen Messe.

Das heilige Meßopfer kann nach dem neuen Recht auch für Exkommunizierte und nach deren Meinung dargebracht werden, nur darf das nicht öffentlich geschehen und kein Ärgernis damit verbunden sein. Handelt es sich aber um einen excommunicatus vitandus, so darf die Messe nur zum Zwecke seiner Bekehrung dargebracht werden. C. 2262 § 2 n. 2.

Da jede heilige Messe eine öffentliche Kulthandlung ist, so hat vorstehender Kanon den Sinn, daß die Intention nicht verkündigt oder bekanntgegeben werden soll. Im übrigen gilt die Vergünstigung auch für verstorbene Exkommunizierte oder Häretiker.

Die Applikationspflicht pro populo bleibt für die Diözesanbischöfe und Pfarrer im bisherigen Umfange bestehen, also für alle Sonn- und gebotenen Feiertage, auch die von Urban VIII. unterdrückten. CC. 339. 466.

Titular- und Weihbischöfe werden ermahnt, einigemale ex caritate für ihre Diözese zu applizieren. C. 348 § 2.

Die Apost. Vikare, Präfekten und die ihnen unterstehenden Missions- oder Quasipfarrer müssen für die ihnen anvertrauten Gläubigen applizieren: Weihnachten, Epiphanie, Ostern, Christi Himmelfahrt, Pfingsten, Fronleichnam, Unbefleckte Empfängnis, Mariä Himmelfahrt, am Feste des hl. Joseph, Peter und Paul und Allerheiligen. C. 306.

Der Ordinarius loci kann aus rechtmäßigen Gründen gestatten, daß der Pfarrer die Messe für die Gemeinde auf einen anderen Tag verlege. C. 466 § 3.

Ist ein Pfarrer rechtmäßig abwesend, so kann er entweder an seinem Aufenthaltsorte selbst applizieren oder in seiner Pfarrei durch seinen Stellvertreter applizieren lassen. C. 466 § 5. Ist keines von beiden möglich, so soll er die Applikation baldmöglichst nachholen.

Wird das Offizium und die äußere Feier eines Festes verlegt, so folgt auch die Applikationspflicht; sonst bleibt sie an dem ursprünglichen Tage. C. 339 § 3.

Wird die Messe an einem privilegierten Altar gelesen, so muß zur Gewinnung des vollkommenen Ablasses die Messe notwendig für den Verstorbenen appliziert werden, dem man den Ablaß zuwenden will. Appliziert man die Messe für mehrere Verstorbene zugleich, so kann man doch den Ablaß nicht für alle aufopfern, sondern muß ihn einem von ihnen zuwenden.

Entgegen früheren Bestimmungen ist zur Gewinnung des Ablasses nicht mehr nötig, daß man an freien Tagen eine Requiemsmesse liest, obgleich dies der Absicht der Kirche entsprechend ist; auch braucht in der Tagesmesse, wenn die Rubriken dies gestatten, keine oratio pro defuncto eingelegt zu werden, sondern es genügt die einfache Tagesmesse. Die Bischöfe können für ihre Dom-, Kollegiat- und alle Pfarr- und Quasipfarrkirchen, die höheren Ordensobern für ihre Klosterkirchen dauernd einen Altar als privilegiert erklären, falls die Kirche nicht schon einen solchen besitzt. Dieses Recht ist aber nicht auf die öffentlichen und halböffentlichen Oratorien auszudehnen. C. 916.

Für die Tage des vierzigstündigen Gebetes, auch wenn es keine volle vierzig Stunden dauert und nachts unterbrochen wird, sind alle Altäre der betreffenden Kirche privilegiert, ebenso wie Allerseelen die Messen aller Priester. Reskript Pius' X. vom 22. Januar 1914.

Es ist jedoch verboten, für eine privilegierte Messe ein höheres Stipendium zu fordern. C. 918 § 2.

Die Meßstipendien.

In Übereinstimmung mit dem Dekret „Ut debita“ vom 11. Mai 1904 unterscheidet das neue Recht:

1. Manualstipendien, d. h. jene, welche von den Gläubigen dem Priester gegeben werden, ohne daß eine Meßstiftung vorliegt. Hierzu gehören auch jene, die testamentarisch den Erben auferlegt sind, falls nur keine Stiftung vorliegt.

2. Quasimanualstipendien sind solche, die zwar auf einer Stiftung beruhen, die aber an andere Priester weitergegeben werden, weil sonst die Persolvierung der Messe nicht möglich ist.

3. Stiftungsstipendien sind alle übrigen, die auf einer Stiftung beruhen. C. 826.

Annahme von Meßstipendien.

Der Priester darf täglich – abgesehen von Weihnachten – nur für eine Messe ein Stipendium annehmen. Ist mit der Binationsmesse aber eine äußere Mühe oder Beschwernis verbunden, so kann er unter diesem Titel eine angemessene Entschädigung beanspruchen. Ebenso bleiben die manchen Diözesen gewährten Indulte bestehen, Binationsstipendien für bestimmte fromme Zwecke anzunehmen. Für Paderborn vgl. Amtsblatt 1918 S. 129 ff.

Kein Priester darf Messen applizieren nach der Intention jener, die erst später darum bitten werden, um sich so im voraus Stipendien zu verdienen.

Streng verboten ist es auch, ein Stipendium anzunehmen für eine Messe, zu deren Zelebration der Priester schon auf einen anderen Titel hin verpflichtet ist, z. B. für die Pfarrmesse am Sonntag.

Unzulässig ist es ferner, mehrere Stipendien für ein und dieselbe Messe anzunehmen oder ein Stipendium für die Applikation und ein anderes für die Zelebration; doch ist letzteres gestattet, wenn ausdrücklich ein Stipendium nur für die Zelebration gegeben wird, z. B. um den Gläubigen Gelegenheit zum Gottesdienste zu bieten. C. 825.

Der Ordinarius loci soll womöglich auf der Diözesansynode die Höhe des Stipendiums bestimmen, sonst ist die ortsübliche Gewohnheit maßgebend. Kein Priester darf über die feststehende Taxe hinaus ein höheres Stipendium fordern, dies gilt auch für die exemten Ordensleute. Ein aus freien Stücken gebotenes höheres Stipendium darf er jedoch annehmen, ebenso darf er sich mit einem geringeren Stipendium begnügen, falls nicht der Ordinarius loci dies ausdrücklich verboten. C. 831.

Hat jemand eine größere Summe geboten, ohne die Zahl der Messen zu bestimmen, so ist diese nach der ortsüblichen Taxe des Gebers, nicht des Empfängers zu berechnen. C. 830.

Kein Priester darf für sich mehr Meßverpflichtungen annehmen, als er innerhalb eines Jahres genügen kann, es sei denn, daß der Geber ausdrücklich eine längere Zeit bewilligt hätte. C. 835.

In Kirchen, wo wegen besonderer Verehrung der Gläubigen so zahlreiche Stipendien einkommen, daß in der vorgeschriebenen Zeit nicht alle Messen dort gelesen werden können, soll durch öffentlichen Anschlag an auffallender Stelle den Gläubigen mitgeteilt werden, daß die bestellten Messen nach Möglichkeit dort, die übrigen aber anderswo gelesen würden. C. 836.

Die Persolvierung.

Hat der Stipendiengeber ausdrücklich die Zeit der Zelebration bestimmt, so muß der Priester diese einhalten.

Eine Messe für ein dringendes Anliegen ist sobald als möglich zu zelebrieren. Diese ausdrückliche Vorschrift entspricht offenbar der Absicht des Stipendiengebers, der ja von der Wirkung des heiligen Opfers Gottes besondere Hilfe in seinem Anliegen erhofft. Hat der Stipendiengeber ausdrücklich die Zeit der Zelebration dem Belieben des Zelebranten überlassen, so kann dieser die Zeit wählen, muß aber innerhalb eines Jahres der Pflicht genügen. Bei Stipendien ohne Zeitbestimmung gilt die Regel des C. 834 § 2 n. 2: Die Messen sind bald zu lesen, je nach ihrer größeren oder geringeren Anzahl. Wie dies zu verstehen ist, ergibt sich aus dem Dekret Ut debita n. 2, wonach man für eine Messe einen Monat, für hundert Messen sechs Monate Zeit hat und dementsprechend für jede andere Zahl die Zeit bestimmen kann. Diese Regel setzt jedoch voraus, daß die Anzahl der Messen von einem Geber herrühren. Stammen hundert Stipendien von ebenso vielen Gebern, so sind sie als Einzelmessen zu behandeln und innerhalb eines Monats zu persolvieren, bzw. an andere Priester weiterzugeben.

Weitergabe von Meßstipendien.

Alle, seien es Geistliche oder Laien, welche als Verwalter frommer Stiftungen oder sonstwie verpflichtet sind, für die Persolvierung von Messen zu sorgen, müssen am Ende des Jahres die noch nicht persolvierten Messen an ihren Ordinarius einsenden, falls nicht der Geber ausdrücklich eine längere Frist für die Zelebration gewährt oder sonstige Bestimmungen getroffen hat.

Das Jahr rechnet bei Manualmessen vom Tage des Empfanges an, bei Quasimanualmessen von jener Zeit, innerhalb welcher die Verpflichtung erfüllt werden muß. C. 841.

Wer immer über Meßstipendien frei verfügen kann, darf sie an andere ihm als würdig bekannte oder von ihrem Ordinarius ihm empfohlene Priester weitergeben. C. 838.

Mit der Empfangsbestätigung erlischt für den Weitergebenden jede Verpflichtung. Diese Wirkung trat bisher nur dann ein, wenn die Messen einem Ordinarius übergeben wurden, während bei einer Weitergabe an einfache Priester erst mit der Bestätigung der erfolgten Zelebration der Weitergebende entlastet wurde. (Ut debita n. 6.)

Bei Weitergabe von Manualstipendien muß das ganze Stipendium abgegeben werden, nur in drei Fällen kann ein Teil zurückbehalten werden:

1. Wenn der Geber ausdrücklich gestattet hat, einen Teil des Stipendiums zurückzubehalten;
2. wenn der Überschuß über die Diözesantaxe nur mit Rücksicht auf eine bestimmte Person oder ein gutes Werk gegeben wurde;
3. wenn ein Apostolisches Indult vorliegt.

Bei Quasimanualmessen genügt es, das der Diözesantaxe entsprechende Stipendium weiterzugeben, wenn der Überschuß zur Dotation des Benefiziums oder der frommen Stiftung gehört. C. 840.

Bei der Weitergabe von Meßstipendien beginnt für dem Empfänger die Applikationszeit mit dem Tage des Empfanges, nicht aber mit dem Tage, wo der Geber zuerst die Messe bestellte. C. 837.

Gehen empfangene Meßstipendien auch ohne eigene Schuld verloren, so bleibt die Verpflichtung zur Persolvierung der Messe doch bestehen. C. 829.

Bei der Annahme und Weitergabe von Meßstipendien muß jede Art von Handel oder Gewinnsucht ausgeschlossen sein. C. 827. Die Übertretung dieser Vorschrift zieht zwar keine Zensuren latae sententiae mehr nach sich, der Ordinarius aber kann Kleriker ev. mit Suspension und Laien mit Exkommunikation bestrafen, wenn sie mit Meßstipendien Handel treiben, oder weniger Messen applizieren, als sie Stipendien angenommen haben, oder widerrechtlich einen Teil des Stipendiums zurückbehalten.

Das Recht und die Pflicht, darüber zu wachen, daß die übernommenen Meßverpflichtungen erfüllt werden, steht in Säkularkirchen dem Ordinarius loci, in Ordenskirchen dem Obern zu. C. 842.

Der Rektor einer jeden Kirche oder frommen Stätte, wo Meßstipendien eingehen, soll in einem besonderen Buche genau aufzeichnen die Zahl der Messen, die Intentionen, das Stipendium und die Zelebration.

Die Ordinarien (in Klöstern die höheren Obern) sind verpflichtet, jedes Jahr persönlich oder durch einen anderen diese Bücher zu prüfen. C. 843.

Aus dieser Bestimmung folgt, daß auch bei Weitergabe von Messen die Intentionen mit anzugeben sind, wie das auch im Paderborner Amtsblatt 1918 S. 50 ausdrücklich betont wird.

Außerdem soll auch jeder Welt- und Ordenspriester die Messen, die er annimmt und die er persolviert, genau aufzeichnen. C. 844.

Das hethitische Problem und die Bibel.

Von Dr. P. S. Landersdorfer O. S. B., Abtei Scheyern bei München.

Von den versunkenen Kulturen des alten Morgenlandes steigt nunmehr eine nach der anderen wieder aus dem Boden empor, um Land und Volk, in dessen Mitte sich die Geschichte der Offenbarung abgespielt, gleichwie mit Scheinwerfern von allen Seiten zu beleuchten. Zuerst war es die Ägyptologie, die, nachdem Champollion die altehrwürdigen Schriftzüge der gewaltigen Denkmäler des Nillandes wieder lesen gelehrt, das auserwählte Volk, sein Land und seine Geschichte von Süden her hell bestrahlte und für so manches Rätsel, dem die Bibelerklärer jahrhundertelang ratlos gegenübergestanden, die ersehnte Lösung brachte, so manches Problem auch, dessen Lösung man schon längst gefunden zu haben glaubte, in ganz neue Beleuchtung rückte, welche die bisherige Auffassung als verfehlt erkennen ließ. Fast gleichzeitig hatte auch die Keilschrift, für deren Entzifferung kein Stein von Rosette zur Verfügung stand, in Grotefend ihren Meister gefunden, wenngleich seine geniale Entdeckung wegen der außerordentlichen Schwierigkeiten, die auch nach der Auffindung des Schlüssels noch zu überwinden waren, erst Jahrzehnte später zu ernster wissenschaftlicher Bedeutung kam. Mit der Assyriologie, die nunmehr als neue Disziplin in den Kreis der Altertumswissenschaften trat, strahlte ein neues Licht auf, das von Osten her in die biblische Welt hineinleuchtete, und zwar so intensiv, daß die Forscher, die bisher mehr oder minder im Banne der Ägyptologie gestanden, sich mehr und mehr der neuen Sonne zuwandten und von ihr wenigstens einige Zeit alles Heil für die Erklärung der heiligen Urkunden erwarteten. Die Zeiten des Babel-Bibelstreites sind nun allerdings vorbei, und man hat eingesehen, daß sich die Eigenart der biblischen Geschichte und Kultur, in der uns die Offenbarung überliefert ist, auch aus der Assyriologie nicht restlos erklären läßt, aber man braucht keineswegs fanatischer Panbabylonist zu sein, um die Bedeutung der Assyriologie für die Exegese, insbesondere des Alten Testamentes, als einer der ersten Hilfsdisziplinen rückhaltlos anzuerkennen. Auch der nüchternste Bibelforscher, mag er der Keilschriftforschung und ihren Ergebnissen noch so mißtrauisch gegenüberstehen, wird nicht umhinkönnen zuzugestehen, daß die biblische Geschichte und Theologie von kaum einer anderen profanen Wissenschaft so viel Licht erhalten und noch zu erwarten hat als von der Assyriologie.

Nachdem die eminente Bedeutung der ägyptischen und babylonisch-assyrischen Kultur für Palästina und seine Bewohner im allgemeinen als Tatsache anerkannt ist und die Wissenschaft sich lediglich noch darum abmüht, ihre Einwirkungen im einzelnen nachzuweisen, taucht nunmehr im Norden des Gelobten Landes in immer deutlicheren Umrissen eine neue Kulturwelt auf, von deren Existenz man bis vor wenigen Jahrzehnten noch kaum eine Ahnung hatte, die aber allem Anschein nach einst ebenfalls das Land Kanaan und seine Völker in ihren Kreis gezogen und nicht unwesentlich beeinflußt hat, nämlich das Reich der Hethiter. Dieses merkwürdige Volk, dessen Name uns bis vor wenigen Jahren nur aus der Heiligen Schrift bekannt war als Bezeichnung einer der vielen Völkerschaften Kanaans, ist freilich vorläufig noch ein Problem, und ebenso problematisch sind seine Beziehungen zur Welt der Bibel, aber dieses Problem beginnt sich nach und nach zu klären, und von Tag zu Tag mehren sich die Anzeichen, daß so manche Fragen, deren

Beantwortung die Bibelforscher sowohl bei der Ägyptologie als auch bei der Assyriologie vergeblich gesucht haben, von dieser Seite ihre Lösung finden werden. Allerdings noch entbehrt die Hethitologie selbst der erforderlichen soliden Grundlagen, um sich den genannten Schwesterdisziplinen als selbständige Wissenschaft würdig an die Seite stellen zu können, und solange dies nicht der Fall ist, läßt sich auch die Tragweite der von ihr zu erwartenden Ergebnisse für die Bibelwissenschaft nur mit größter Zurückhaltung abschätzen, aber dies ist schließlich nur mehr eine Frage der Zeit, und wäre der unselige Krieg nicht dazwischengekommen, dann wäre diese jüngste der dem fruchtbaren Boden des alten Orients entsprossenen Wissenschaften wohl schon so weit gediehen, daß ihre Ergebnisse vom Bibelforscher mit Vertrauen benützt und in den Dienst der Schrifterklärung gestellt werden könnten.

Unter diesen Umständen dürfte es nicht überflüssig sein, weitere Kreise auf die zukünftige Bedeutung der Hethitologie für die Bibelforschung kurz hinzuweisen und die Probleme, deren Klärung, wenn nicht endgültige Lösung von dieser Seite zu erwarten ist, wenigstens im Umriß zu skizzieren. Soll jedoch eine derartige Erörterung auch nur eine oberflächliche Würdigung der schwebenden Fragen ermöglichen, so ist eine kurze Entwicklung des hethitischen Problems selbst unerläßlich.

I.

Über Reich und Volk der Hethiter, die einst ganz Kleinasien beherrschten und mit Nachdruck in die Politik der mächtigen Weltreiche am Nil und im Zweistromlande eingegriffen, hat ein merkwürdiges Geschick gewaltet: es war vergessen und verschollen. Nur den Namen des Volkes hat uns die Bibel überliefert, wie bereits erwähnt, aber in einem Zusammenhang, der die weltgeschichtliche Bedeutung desselben nicht im entferntesten ahnen ließ. Das klassische Altertum hat, wenn wir von einigen wenigen Stellen absehen, deren Deutung auf die Hethiter erst im Lichte der neuen Entdeckungen möglich wurde, allem Anscheine nach überhaupt keine Erinnerung an dieses Volk bewahrt. Wohl erzählt uns Solinus[1] von einem kilikischen Reich, das einst bis Pelusium gereicht und Lydien, Medien, Armenien, Pamphylien und Kappadokien umfaßt habe, womit er ohne Zweifel nur das hethitische Reich zur Zeit seiner größten Ausdehnung gemeint haben kann, aber diese Notiz steht ganz vereinzelt und verschleiert den eigentlichen Träger der Macht in einer Weise, daß es unmöglich war, ihn zu identifizieren. Erst die Ägyptologie und Assyriologie haben in dieser Auffassung Wandel geschaffen.

In den ägyptischen Inschriften begegnen uns die Hethiter als Cheta, und zwar erscheinen sie da nicht mehr als unbedeutende palästinensische Völkerschaft, sondern als mächtiges Volk, das den Beherrschern des Nillandes Jahrzehnte hindurch mit Erfolg die Herrschaft über Syrien streitig machte. Diese schweren Kämpfe, welche Sethos I. und Ramses II. um 1300 v. Chr. mit den Hethitern auszufechten hatten, gipfelten in der berühmten Schlacht bei Kades am Orontes, in welcher Ramses einen großen Sieg über seine Gegner davongetragen haben will, und endigten mit einem Freundschaftsvertrag zwischen dem genannten Pharao und dem Hethiterkönig Hattusil, in welchem letzterem ganz Syrien bis zum Libanon überlassen wurde. Dieser

[1] Collectanea rerum memorabilium, ed. Mommsen. Berlin 1864, S. 179.

merkwürdige Vertrag, eines der ältesten und interessantesten internationalen Schriftstücke, welche die Geschichte kennt, ist uns in zweifacher Rezension erhalten, einmal hat ihn uns der ägyptische Kontrahent in ägyptischer Sprache auf den Tempelwänden zu Karnak aufbewahrt, sodann hat sich in Boghazköi in Kleinasien, der Stätte der einstigen Hauptstadt des hethitischen Weltreiches, eine in babylonischer Sprache und in Keilschrift abgefaßte Rezension gefunden, die sich inhaltlich im wesentlichen mit dem ägyptischen Text deckt und wohl als Entwurf, der den vorausgehenden diplomatischen Verhandlungen zugrunde lag, anzusprechen ist.

Die Nachrichten der Hieroglyphen wurden in glücklicher Weise ergänzt durch die Ergebnisse der Keilschriftforschung. Durch dieselben erfahren wir zunächst einiges über das Schicksal des hethitischen Reiches nach der Auseinandersetzung mit Ägypten. Danach war es in erster Linie das aufstrebende Assyrien, das nunmehr den Hethitern die Vorherrschaft am Mittelmeer streitig machte, es in hartnäckigem Kampfe immer weiter nach Kleinasien zurückdrängte und schwächte, bis es bald, noch vor Schluß des zweiten Jahrtausends v. Chr., dem Ansturm neuer aus dem Norden nachrückender Völkerscharen erlag. Aber auch über die älteste Geschichte der Chatti, wie die Hethiter in den keilinschriftlichen Urkunden heißen, hat die Keilschriftforschung in den letzten Jahren einiges Licht verbreitet. So wissen wir jetzt mit ziemlicher Sicherheit, daß die Hethiter es waren, welche das babylonische Weltreich Hammurapis zertrümmerten und wahrscheinlich sogar ein paar Jahrzehnte daselbst herrschten, bis sie wieder von den Kassiten vertrieben wurden. Gleichzeitig oder vielleicht schon bedeutend früher hat sich ein Zweig der hethitischen Völkerfamilie in Mesopotamien festgesetzt, die Mitani, und seine Herrschaft über Syrien bis an das Mittelmeer ausgedehnt, die ihm aber bald von Ägypten und vom Chattireich in Kleinasien aus streitig gemacht wurde. Dieses Mitanireich war also auf dem Boden des späteren Assyrien erwachsen, und es ist sogar wahrscheinlich, daß die Begründer von Assur, der Hauptstadt des späteren Weltreiches, diesem Volke angehörten, wenigstens scheinen die Namen derselben, Kikia und Uspia, keine andere Deutung zuzulassen.

So lassen die durch die Ägyptologie und Assyriologie vermittelten Nachrichten die Geschichte dieses merkwürdigen Reiches bereits in großen Zügen erkennen, freilich nur in den roheſten Umrissen. Leben und Farbe werden diese Umrisse erst bekommen, wenn die Hethiter selbst anfangen zu uns zu sprechen. Und dieser Zeitpunkt scheint in der Tat nicht mehr allzu ferne zu sein. Allerdings die Bemühungen eines Sayce, Jensen, Thompson u. a. um die Entzifferung der hethitischen Hieroglyphen, die uns in Kleinasien wie in Syrien allenthalben auf Inschriften begegnen und Zeugnis ablegen von dem gewaltigen Umfang des hethitischen Machtbereiches, sind bis jetzt leider erfolglos geblieben, wenigstens sind die als zuverlässig anzusehenden Resultate äußerst bescheiden, doch dürfte die völlige Entzifferung nur mehr eine Frage der Zeit sein, sobald mittels der in Boghazköi gefundenen keilinschriftlichen Urkunden die Sprache erschlossen sein wird.

Vorläufig müssen wir uns noch damit zufrieden geben, daß die Hethiter in einer fremden Sprache zu uns reden. Diese Überraschung brachte der wissenschaftlichen Welt das im Jahre 1889 zu Tell Amarna in Ägypten aufgefundene Archiv der ägyptischen Könige Amenophis III. und IV., eine Ent-

deckung, die in der Entwicklung der Hethitologie einen Markstein bedeutet[1]. Nicht nur daß uns die Briefe der syrischen und palästinensischen Fürsten einen erwünschten Einblick in die politischen Verhältnisse Vorderasiens überhaupt gewähren und uns über das allmähliche Anwachsen der hethitischen Macht dankenswerte Aufschlüsse geben, die Hethiter treten uns gewissermaßen auch persönlich gegenüber in ihrer mit den Beherrschern des Nillandes gewechselten Korrespondenz, die mit Ausnahme von zwei Briefen, die in der mit dem Hethitischen identischen Arzawasprache geschrieben sind, in der damaligen Diplomatensprache, nämlich babylonisch und in Keilschrift, geführt worden ist. Die meisten der hierher gehörigen Amarnatexte stammen allerdings vom mesopotamischen Zweige der hethitischen Völkergruppe, den Mitani, und nur zwei haben im eigentlichen Chattilande ihren Ursprung. Freilich waren die Aufschlüsse, die uns der Amarnafund bot, eher geeignet die Neugierde der wissenschaftlichen Welt erst recht zu erregen als sie zu befriedigen.

Die Lösung des hethitischen Rätsels sollte in die Wege geleitet werden durch die außerordentlich erfolgreichen Ausgrabungen, welche H. Winckler seit 1906 an der Stelle der einstigen Hauptstadt des Chattireiches, in Boghazköi, im Auftrage des ottomanischen Museums ausgeführt hat[2]. Den glänzendsten Fund dieser auf Wincklers Initiative hin zunächst mit Privatmitteln begonnenen, dann aber mit Unterstützung der Vorderasiatischen Gesellschaft und der Deutschen Orientgesellschaft fortgeführten Expedition bilden die 20000 Tontafeln, die sich nunmehr in Konstantinopel und Berlin befinden und in welchen wir das Archiv der Großkönige von Chatti erblicken dürfen. Die Veröffentlichung und Bearbeitung dieser kostbaren Dokumente ist leider durch den Tod ihres Entdeckers und dann weiterhin durch den Krieg in bedauerlicher Weise verzögert worden, aber die ersten Hefte mit den in Berlin befindlichen Texten haben nun trotz des Krieges zu erscheinen begonnen und harren der Bearbeitung durch die Fachmänner[3]. Das erste derselben enthält 59 Nummern von Dokumenten in babylonischer Sprache, teils politische und staatsrechtliche Urkunden, teils grammatikalisch-lexikalische Texte. Letztere, die für die Entzifferung der hethitischen Sprache von größter Bedeutung sind, haben bereits eine wiederholte Behandlung erfahren[4]. Über den Inhalt der umfangreichen staatsrechtlichen Schriftstücke hat Winckler selbst gelegentlich einiges mitgeteilt[5], ebenso hat Br. Meißner eine gedrängte Übersicht über die Geschichte des Chattireiches auf Grund der neu erschlossenen Urkunden gegeben[6], allein eine förmliche Bearbeitung der Texte steht noch aus. Die beiden anderen bis jetzt erschienenen Hefte enthalten hethitische Texte in Keilschrift, selbstredend nur einen kleinen Bruchteil der großen Masse von

[1] Am besten zugänglich in der von J. A. Knudtzon besorgten Ausgabe, Die El-Amarna-Tafeln. Leipzig 1907.

[2] Den relativ vollständigsten Bericht darüber gibt Winckler in den Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft Nr. 35.

[3] Keilschrifttexte aus Boghasköi. Autographien von H. H. Figulla und E. F. Weidner (30. Wissenschaftl. Veröffentlichung der deutschen Orientgesellschaft), Heft 1–3. Leipzig 1916 ff.

[4] Fr. Delitzsch, Sumerisch-akkadisch-hethitische Vokabularfragmente, Berlin 1914 und E. F. Weidner, Studien zur hethitischen Sprachwissenschaft, 1. Teil. Leipzig 1917.

[5] Besonders in Nr. 35 der Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft.

[6] Zur Geschichte des Chattireiches nach neu erschlossenen Urkunden des chattischen Staatsarchivs. Sonderabdruck aus dem 95. Jahresbericht der schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur. Breslau 1917.

Urkunden, die in Berlin und Konstantinopel liegen und daselbst noch der Veröffentlichung harren. Der Umstand, daß diese Dokumente in Keilschrift geschrieben sind, bietet den in hethitischer Bilderschrift abgefaßten Inschriften gegenüber den gewaltigen Vorteil, daß man sie lesen und in ihrem Wortlaut festlegen kann. Für die Entzifferung der Sprache ist das ein großer Behelf, und es ist wohl nur noch eine Frage von wenigen Jahren, bis uns ihr Inhalt voll und ganz erschlossen ist. Einen verheißungsvollen Anfang zur Übersetzung dieser hethitischen Urkunden hat bereits Fr. Hrozny gemacht[1], der sich zunächst mit der Grammatik der neuentdeckten Sprache beschäftigt, aber auch eine zusammenhangende Übersetzung der Texte in Aussicht stellt.

So besteht denn begründete Hoffnung, daß uns in nicht allzu ferner Zeit das von H. Winckler entdeckte Staatsarchiv des hethitischen Reiches der Hauptsache nach erschlossen vorliegen wird. Damit kommt auch das hethitische Problem, das die Gelehrten schon seit Jahrzehnten beschäftigt, in ein neues Stadium. Ein großer Teil der Fragen, die damit zusammenhangen, wird wohl sofort seine Lösung finden, andere werden wenigstens der Lösung nahegebracht werden. Die Entzifferung der hethitischen Bilderschrift dürfte rasch voranschreiten, wenn man einmal die Sprache kennt. Ebenso wird die ethnographische Zugehörigkeit des hethitischen Volkes mit größerer Sicherheit bestimmt werden können, wenn es einmal gelungen ist, die Sprache einer bestimmten Sprachfamilie zuzuweisen, obwohl auch die Sprache kein absolut sicheres Kriterium für die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Völkergruppe ist. Ferner ist zu hoffen, daß sich dann auch die verschiedenen Schichten innerhalb der hethitischen Völkergruppe etwas klarer voneinander abheben werden; denn so viel steht jetzt schon fest, daß das, was wir jetzt im Anschluß an die Quellen alles als Hethiter bezeichnen, kein einheitliches Volksganze bildet, sondern vielmehr ein Konglomerat zum Teil recht verschiedener Volksstämme, die möglicherweise nicht einmal gleichen Ursprungs sind. Insbesondere bedarf das Verhältnis der eigentlichen Chatti zu den Mitani und zu den Charri noch der Aufklärung. Damit zusammen hängt dann weiter die Frage nach der ethnographischen Zugehörigkeit der Hyksos, in welchen man neuestens Hethiter zu sehen geneigt ist[2]. Auf der anderen Seite bildet das Verhältnis derjenigen Völker Kleinasiens, in welche das große Hethiterreich schließlich zerfiel, der Lyker, Kiliker, Kappadoker, Armenier usw., zu den Chatti ebenfalls noch ein Problem, das durch die Entzifferung der neuen Texte wesentlich gefördert werden dürfte. Den Hauptgewinn aber daraus wird wohl die politische Geschichte des Chattireiches selbst ziehen. Es ist zu erwarten, daß es gelingen wird, die Hauptphasen desselben ziemlich genau festzulegen und auch seine Beziehungen zu den Weltreichen am Nil und in Mesopotamien näher zu beleuchten. Nicht minder wichtige Aufschlüsse erwarten wir über das Verhältnis der hethitischen Kultur zu den übrigen Kulturen des vorderen Orients und deren gegenseitiger Beeinflussung. Vielleicht erfahren wir auch etwas über die Beziehungen der Hethiter zu den westlichen Ländern, zum griechischen Festland und den Inseln. Wird ja doch schon allen Ernstes die Ansicht vertreten, daß die vorgriechischen Bewohner Griechenlands und der

[1] Die Sprache der Hethiter, ihr Bau und ihre Zugehörigkeit zum indogermanischen Sprachstamm. Ein Entzifferungsversuch. 1. u. 2. Lieferung. Leipzig 1916 u. 1917.

[2] Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I 2, 3. Aufl., S. 673. Stuttgart 1913.

ägäischen Inselwelt, speziell die Pelasger und die Eteokreter, zur hethitischen Völkergruppe gehören[1]. Erweist sich diese Vermutung als zutreffend, dann sind hethitische Völker als die Begründer der vorgriechischen Kultur anzusprechen; als Vermittler orientalischer Kultur nach den westlichen Länder sind sie auch abgesehen davon in weit höherem Grade zu betrachten als die Phöniker.

Es ist also ein ganzes Bündel von Fragen — im Vorausgehenden sind nur die wichtigsten erwähnt worden —, die zusammen das sog. hethitische Problem bilden, die alle noch der Lösung harren und sie wenigstens zu einem guten Teil erwarten dürfen von der Veröffentlichung und Bearbeitung der von H. Winckler in Boghazköi gemachten Funde. Für den Theologen steht aber von all diesen Fragen obenan das Verhältnis der Hethiter zur Bibel, d. h. zu jenem Teil von Vorderasien, der dem auserwählten Volke von der Vorsehung als Wohnsitz angewiesen wurde, und zu diesem Volke selbst, insbesondere insofern dieses Verhältnis in der Bibel selbst zum Ausdruck kommt.

II.

Es wurde oben schon erwähnt, daß die Bibel, abgesehen von der hieroglyphischen und der Keilschriftliteratur, die erst in neuester Zeit zugänglich wurden, das einzige antike Literaturwerk ist, das uns den Namen des hethitischen Volkes überliefert hat. Sie hat darum gewissermaßen auch ein Recht, von der sich entwickelnden Hethitologie in erster Linie Nutzen zu ziehen. In der Tat sind die Probleme, welche die neue Disziplin der Bibelforschung stellt, nicht gering an Zahl und zum Teil von einschneidender Bedeutung. Nur die wichtigsten derselben seien im folgenden kurz skizziert, eine eingehende Erörterung aller mit der Hethitologie zusammenhangender biblischen Fragen hoffe ich in nicht allzu ferner Zeit an anderer Stelle bieten zu können.

An mehr als 20 Stellen der geschichtlichen Bücher des Alten Testamentes werden die Völkerschaften aufgezählt, welche vor den Israeliten Kanaan bewohnten, deren Vertreibung bzw. Vernichtung ihnen von Gott zur Pflicht gemacht wurde[2]. Es werden deren bis zu zehn namhaft gemacht; die häufigsten derselben, die auch durchwegs, abwechselnd, an der Spitze der Reihe stehen, sind die Kanaaniter, Hethiter und Amorriter. Die Bezeichnung, welche die Bibel für die Hethiter gebraucht, ist בְּנֵי־חֵת „Söhne Heths" oder einfach חִתִּים „Hethiter". Es ist nun Sache der biblischen Wissenschaft, den in der Bibel vorausgesetzten Tatbestand an der Hand des von der Hethitologie dargebotenen Materials zu prüfen bzw. als zutreffend zu erweisen, eine Aufgabe, die nicht allzu schwer fallen dürfte. Denn schon jetzt gilt es als sehr wahrscheinlich, daß bereits in ältester Zeit, jedenfalls längst vor der Einwanderung der Israeliten, die Hethiter bis nahezu nach Ägypten vorgedrungen sind, so daß sich dieser hethitische Einschlag der vorisraelitischen Bevölkerung Kanaans recht wohl wissenschaftlich erklären läßt. Die bereits oben erwähnte Vernichtung des altbabylonischen Reiches durch die Hethiter setzt eine Überschwemmung Vorderasiens durch diese fremdartigen Volksstämme voraus. Daß diese Welle sich ungefähr gleichzeitig, wenn nicht schon früher, auch längst der Mittel-

[1] A. Fick, Vorgriechische Ortsnamen als Quellen für die Vorgeschichte Griechenlands. Göttingen 1903.

[2] Zusammengestellt und kurz erörtert bei F. Böhl, Kanaanäer und Hebräer, S. 63 ff. Leipzig 1911.

meerküste ergossen über das Westjordanland hin auf Ägypten zu, war von vornherein anzunehmen. Durch neuere Funde ist nun die Anwesenheit der Hethiter im Süden von Palästina zu Beginn des zweiten Jahrtausends v. Chr. inschriftlich und archäologisch, wenn auch nicht gerade gesichert, so doch sehr wahrscheinlich geworden[1]. Sind diese profanwissenschaftlichen Zeugnisse auch nicht eindeutig[2], so werden sie doch ihrerseits wieder gestützt durch die Angaben der Bibel. Wir dürfen demnach in der so oft erwähnten hethitischen Bevölkerungsschicht in Südpalästina in der Tat die Reste einer Jahrhunderte vor der Besetzung Kanaans durch Israel erfolgten Einwanderung hethitischer Stämme aus dem Norden sehen.

Der gleiche Tatbestand, wie er in der Geschichte der Eroberung Palästinas durch das auserwählte Volk geschildert wird, spiegelt sich in der sog. Völkertafel wider. Heth erscheint hier an zweiter Stelle unter den Söhnen Kanaans, während Sidon und die Mehrzahl der auch sonst in diesem Zusammenhang erwähnten Völkerschaften als seine Brüder aufgezählt werden. Da die Völkertafel lediglich geographischen Wert beansprucht, besteht auf Grund unserer Stelle in keiner Weise irgendwelche Nötigung, die Hethiter als Chamiten zu betrachten. Die Zusammenstellung mit Ägypten hat wohl darin ihren Grund, daß das Land zur Zeit, da es in den Gesichtskreis der Israeliten trat, unter ägyptischer Herrschaft stand. Möglicherweise hängt diese Anschauung auch mit der Hyksosfrage zusammen.

Wenn wir uns nun des näheren fragen, welches denn die hauptsächlichsten Sitze der Hethiter in Palästina gewesen sind, so tritt uns in der Bibel zunächst Hebron im Süden des Landes als solcher entgegen. Gn. 23 wird erzählt, daß während des Aufenthaltes Abrahams daselbst Sara gestorben sei, zu deren Beisetzung der Patriarch die Doppelhöhle bei Mamre als ihm und seiner Familie zu eigen gehöriges Erbbegräbnis zu erwerben wünschte. Zu diesem Zwecke trat er mit den „Söhnen Heths" in Unterhandlung, deren Verlauf uns ins einzelne geschildert wird. Danach waren die Hethiter die Herrenbevölkerung der Gegend von Hebron, ein Zustand, wie wir ihn eigentlich als selbstverständlich voraussetzen müssen, wenn der geschichtliche Verlauf wirklich der war, wie wir oben angenommen. Übrigens führt die bereits erwähnte Nachricht einer ägyptischen Inschrift von der Anwesenheit hethitischer Stämme in Südpalästina, falls sie zu Recht besteht, ungefähr in die Zeit Abrahams und bildet somit eine erwünschte Bestätigung auch für diese Angabe der Bibel. Der zukünftigen Forschung wird es ohne Zweifel beschieden sein, dafür reichlicheres profangeschichtliches Material zutage zu fördern.

Es ist wohl nur zufällig, daß uns Gn. 23 die Gegend von Hebron als spezieller Sitz der Hethiter in Südpalästina bezeichnet wird. Damit soll sicherlich nicht gesagt sein, daß dies die einzige hethitische Enklave im Süden gewesen sei. Die Hethiter waren wohl, wie schon erwähnt, überhaupt die Herrenbevölkerung und hatten sich als solche auch an anderen Orten dichter angesiedelt. Später, zur Zeit des Wüstenzuges, scheinen sie, wie aus Nm. 19, 29 zu entnehmen ist, von den Kanaanitern mehr auf das Gebirge zurückgedrängt worden zu sein. Als eine alte hethitische Siedlung dürfen wir auf Grund biblischer und profangeschichtlicher Angaben auch Jerusalem betrachten. Der

---

[1] Siehe A. H. Sayce, The Expository Times 15, S. 174 ff., 284 ff., 380 ff.

[2] Vgl. Breasted, The American Journal of Semitic Languages and Literature 21, S. 153 f.

Prophet Ezechiel macht 16, 3. 45 der Stadt den Vorwurf, daß ihr Vater ein Amorriter und ihre Mutter eine Hethiterin sei. Wir gehen kaum fehl, wenn wir in dieser Äußerung des Propheten eine Erinnerung an die tatsächlichen ethnographischen Verhältnisse zur Zeit der Einwanderung Israels sehen, zumal diese sich selbst aufdrängende Vermutung auch in den Amarnatexten eine überraschende Bestätigung gefunden hat. Unter denselben befinden sich nämlich eine Reihe (6 oder 7) von Briefen des damaligen Fürsten von Urusalim (Jerusalem) an den Pharao[1]. Der Name dieses Fürsten, dessen erster Teil ideographisch geschrieben ist, wurde bisher gewöhnlich Abdi-Ḫiba gelesen. Seitdem man aber erkannt hat, daß der zweite Teil den Namen einer hethitischen Göttin, Ḫiba oder Ḫepa, darstellt[2], drängt sich von selbst der Gedanke auf, daß wohl auch der erste Teil hethitisch zu lesen sei. Aber erst auf Grund der neuen Funde in Boghazköi konnte diese Lesung festgestellt werden. Danach lautet der Name jedenfalls Puti-Ḫepa und bedeutet soviel als „Diener der Göttin Ḫepa"[3]. Wir haben damit einen monumentalen Beleg dafür, daß Jerusalem zur Zeit der Einwanderung des israelitischen Volkes in Kanaan in der Gewalt eines hethitischen Herrschers war. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der in der Bibel mehrfach erwähnte Stamm der Jebusiter, der nach den Angaben der Bibel damals die Stadt innehatte und von dem sie auch zeitweise den Namen Jebus führte, zur hethitischen Völkergruppe gehörte. Ezechiels Angabe erhält dadurch eine glänzende Bestätigung. Reste der ehemaligen hethitischen Bevölkerung haben sich in Jerusalem auch später noch erhalten; es sei nur erinnert an den Hethiter Urias 2. Sm. 11, einen der treuesten Krieger Davids, der ihm seine Ergebenheit allerdings mit schnödem Undank vergalt.

Möglicherweise ist sogar der Name der heiligen Stadt hethitischen Ursprungs. Wenigstens hat derselbe bis heute noch keine voll befriedigende Erklärung gefunden. H. Grimme[4] bringt denselben in Verbindung mit dem lykischen Gebirgsnamen *Σόλυμα*. Nach ihm wäre Solym ein altkleinasiatisches und als solches wohl hethitisches Wort für „Fels, Gipfel". Trifft diese geniale Vermutung, die freilich noch sehr der Bestätigung bedarf, das Richtige, so haben wir einen neuen Beweis dafür, daß, wenn auch nicht gerade notwendig die Gründung, so doch die älteste Geschichte der heiligen Stadt in engstem Zusammenhang steht mit der hethitischen Einwanderung in Südpalästina.

Die Erforschung der Eigennamen, der Personennamen sowohl wie der geographischen Eigennamen wird überhaupt einmal eines der wichtigsten, aber auch der schwierigsten Probleme der im Dienste der Bibelforschung arbeitenden Hethitologie bilden, ein Problem, das vorläufig noch gar nicht in Angriff genommen werden kann, solange nicht einwandfreies Material in größerem Umfange zur Verfügung steht. Besondere Schwierigkeit bieten die Personennamen, weil sie bei einer Mischbevölkerung, wie sie die Bibel in den Zeiten unmittelbar nach der Einwanderung der Israeliten voraussetzt, nur zu oft die eine Nationalität von der anderen übernimmt, so daß dieselben

---

[1] Bei Knudtzon S. 857 ff.

[2] Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft Nr. 48; vgl. schon Messerschmidt, Mitteil. der vorderas. Ges. S. 17 f. 1899.

[3] A. Gustavs in Orient. Lit.-Zeit. 1910, S. 341.

[4] Orient. Lit.-Zeit. 1913, S. 152 ff.

keinen sicheren Schluß auf die Stammeszugehörigkeit ihres Trägers zulassen. Nicht selten werden sie auch so verstümmelt oder der herrschenden Sprache angeglichen, daß die ursprüngliche Form derselben nicht mehr erkennbar ist. So z. B. steckt in dem Namen des 2. Sm. 24, 18 genannten Jebusiters Areuna, auf dessen Tenne David einen Altar errichtete, wahrscheinlich der in den Boghazköitexten sicher festgestellte arische Gott Varuna[1]. Urias, der Mann der Bethsabee, trägt einen Namen, den man ohne weiteres für semitisch halten möchte und tatsächlich dafür gehalten hat. Doch hat sich durch Vergleichung mit den in ziemlicher Anzahl bekannt gewordenen Mitaninamen herausgestellt, daß derselbe gut hethitisch ist[2]. Dagegen ist der Name des Hethiters Achimelech, der sich nach 1. Sm. 26, 1 ebenfalls im Gefolge Davids befand, echt semitisch. Vielleicht gelingt es der Hethitologie auch noch einmal, das Rätsel, das die hethitischen Namen der hethitischen Frauen Esaus den Exegeten aufgeben, einwandfrei zu lösen.

Von besonderer Bedeutung für die Feststellung der Besiedelung Kanaans durch die Hethiter wird einmal die Erforschung der geographischen Eigennamen, der Orts-, Berg- und Flußnamen, wozu jetzt freilich noch alle Vorbedingungen fehlen. Nur beispielsweise sei hier erwähnt, daß der Flußname Jordan mehr als einen Doppelgänger im Bereich der hethitischen Kultur hat. Nach Od. γ 292 wohnen die Kydonen, ein vorgriechischer Stamm auf Kreta, am Flusse Jardanos. Ilias H 135 wird ein Fluß gleichen Namens in Elis erwähnt, und nach Stephanus war Ἰάρδανος ποταμὸς Λυδίας. In der lydischen Mythologie ist Ἰάρδανος oder Ἰαρδάνης der Vater der lydischen Muttergöttin Omphale, die ohne Zweifel mit der hethitischen Muttergöttin identisch ist. Nach A. Fick[3] kommt als Ausgangspunkt für diesen Flußnamen nur Lydien in Betracht, nicht Palästina. Um die angedeuteten Zusammenhänge würdigen zu können, darf man nicht vergessen, daß namhafte Gelehrte mehr und mehr zur Überzeugung kommen, daß die vorgriechischen Einwohner von Griechenland und den Inseln, wenn sie nicht Hethiter im engeren Sinne waren, so doch zur hethitischen Völkergruppe gehörten.

Mit dem Hethiterproblem hängt noch ein anderes ethnographisches Problem aufs engste zusammen, das ebenfalls für die Bibel von großer Bedeutung ist, nämlich das Horiterproblem. Im Pentateuch werden mehrfach als Bewohner von Südpalästina, besonders des Gebirges Seir, südlich vom Toten Meer, die Horiter genannt (vgl. besonders Gn. 14, 6; 36, 20 ff.), die nach Dt. 2, 12. 22 später von den Edomitern unterworfen wurden. Der Name wird gewöhnlich „Höhlenbewohner" gedeutet, eine Etymologie, die auch durch die Beschaffenheit des Landes nahegelegt wird. Es ist recht wohl möglich, daß diese Deutung bereits den Hagiographen vorgeschwebt hat, aber die Vermutung, daß es sich hierbei um eine Volksetymologie handelt, drängt sich von selbst auf. Das Horiter-Problem umfaßt zwei für die Ethnographie bedeutsame Fragen: einmal, sind diese Horiter identisch mit den in den ägyptischen Urkunden des neuen Reiches oft genannten Charu? In den erwähnten Inschriften wird Palästina vielfach überhaupt als das Land der Charu schlechthin bezeichnet, ähnlich wie es später in den assyrischen

[1] M. Gemoll, Grundstein zur Geschichte Israels, S. 345. Leipzig 1911.
[2] O. Schröder, Zeitschrift f. alttest. Wissenschaft 35 (1915), S. 247.
[3] Vorgriechische Ortsnamen als Quelle für die Vorgeschichte Griechenlands, Göttingen 1905, S. 16.

Nachrichten einfach das Land Chatti genannt wird. Nach einer Angabe des Papyrus Anastasi reicht das Land Charu von der ägyptischen Grenzfestung Zaru (an der Landenge von Suez) bis nach Opa (Hoba bei Damaskus), umfaßt also nicht nur Palästina im eigentlichen Sinne, sondern auch die Sinaihalbinsel. Gegen die Gleichsetzung dieser Charu mit den biblischen Horitern läßt sich kaum etwas Erhebliches einwenden, nur muß man dann auch annehmen, daß dieser Volksstamm einstens wenigstens über den größeren Teil des Landes verbreitet war, sich später aber nur mehr auf dem Gebirge Seir erhalten hat[1]. Schwierig wird das Problem erst durch die zweite Frage, ob nämlich diese Charu-Horiter weiter identisch sind mit den in den Boghazköi-texten als Herrenvolk von Mitani mehrfach erwähnten Charri. Daß das Mitanireich sich einst bis zum Mittelmeer erstreckte und nach Süden zu wenigstens den Libanon noch umfaßte, steht auf Grund der genannten Urkunden fest. Das Volk selbst und die mit ihm vereinigten Stämme sind sicherlich noch über die politischen Grenzen hinaus weiter nach Süden vorgedrungen. Übrigens kennen wir diese Grenzen nicht genau; es ist recht wohl möglich, daß es einmal eine Zeit gegeben, da ganz Palästina zum Mitanireich gehörte. Das Verhältnis der Charri zu den eigentlichen Mitani ist noch nicht recht geklärt, doch scheint es sich in der Tat um eine von den letzteren verschiedene Bevölkerungsschicht zu handeln, die das Land überschwemmt und erobert hat. Da unter den Göttern desselben Mithra, Varuna, Indra und die Zwillinge Nasatya aufgezählt werden, wird man kaum umhinkönnen, in denselben einen Zweig der Arier zu sehen, und möglicherweise hat Winckler recht, der in dem Namen Charri sogar die Bezeichnung Arier wiederzuerkennen glaubt[2]. Hat dieser fremdartige Volksstamm Mesopotamien und Syrien überflutet, so ist nicht einzusehen, warum er am Libanon Halt gemacht haben sollte, selbst wenn das Mitanireich sich niemals weiter nach Süden erstreckt und die Mitani selbst niemals die Grenze ihres Reiches überschritten haben sollten. Die weiteren Vermutungen drängen sich bei dem Gleichklang des Namens Charri mit dem der in Südpalästina festgestellten Charu-Horiter, der doch schwerlich zufällig sein kann, von selbst auf. Freilich um die Identität der beiden Völker mit Bestimmtheit zu behaupten, fehlen einstweilen noch die Voraussetzungen.

Im Anschluß an die Horiter-Frage sei noch ein anderes Problem gestreift, das die Geschichte des auserwählten Volkes in ihren Wurzeln berührt, nämlich das Rassenproblem. Wir wissen, daß es den Israeliten nicht gelungen ist, die kanaanitischen Völker nach der Eroberung des Landes dem Gebote des Herrn gemäß vollständig zu vernichten, daß sich die Reste derselben vielmehr jahrhundertelang in ihrer Mitte erhielten, bis sie sich schließlich mit ihnen vermischten. Daß dies auch bezüglich der Hethiter der Fall war, zeigen die oben angeführten Beispiele. Es ist nun schon längst aufgefallen, daß der Typus der Israeliten auf den Abbildungen, die uns auf ägyptischen und assyrischen Denkmälern erhalten sind, ebenso wie der der Assyrer so wenig Ähnlichkeit aufweist gegenüber dem rein semitischen Typus, wie ihn die Beduinen der Wüste repräsentieren, während die Züge der Israeliten in weitgehendem Maße mit jenen der Assyrer übereinstimmen. Da drängt sich von selbst die Annahme

[1] Vgl. E. Meyer, Geschichte des Altertums I, 2, S. 675.

[2] Mitteil. der deutschen Orient-Ges. Nr. 35 S. 51 f.; Orient. Lit.-Zeit. 1910, S. 289 ff.

auf, daß diese auffallende Verschiedenheit von den echten Semiten einerseits, sowie die merkwürdige Übereinstimmung unter sich anderseits auf Mischung mit dem gleichen fremden Element zurückgehen. Dieses fremde Element können nach allem, was wir im vorausgehenden gesehen, nur die Hethiter sein. Diese Vermutung wird bestätigt durch die Ergebnisse der Anthropologie. Luschan[1] hat bereits vor nahezu 30 Jahren, als man noch kaum von einem hethitischen Problem sprechen konnte, auf Grund eingehender Untersuchungen die These aufgestellt, daß der Typus der Bevölkerung Assyriens und Palästinas einschließlich der Juden auf eine Mischung der hyperbrachykephalen kleinasiatischen Bevölkerung, worunter die Hethiter in erster Linie zu verstehen sind, mit den echten Semiten der Wüste zurückgehe. Waren nun die Hethiter wirklich Indogermanen, wie Hrozný[2] neuestens dartun will, so stehen wir vor der höchstinteressanten Tatsache, daß bereits in den Adern der alttestamentlichen Israeliten ein gut Teil indogermanischen Blutes geflossen ist. Allerdings bedarf auch dieses anthropologische Problem noch weiterer Klärung. Eine endgültige Lösung dürfen wir auch von der Hethitologie nur dann erwarten, wenn es ihr gelingt, das dazu erforderliche archäologische Material einwandfrei zu beschaffen.

Die im vorausgehenden angedeuteten Probleme betreffen nur das Verhältnis der auserwählten Volkes zu den Hethitern im eigenen Lande, und auch da wurden nur jene Fragen herausgegriffen und kurz gestreift, die sich gewissermaßen auch dem Laien von selbst aufdrängen, sobald er sich einigermaßen über die Ergebnisse der Hethitologie orientiert. In Wirklichkeit ist es ein ganzer Rattenkönig von Fragen, der die Bibel mit dem hethitischen Problem verknüpft. Dazu kommen dann noch die Beziehungen des Volkes Israel zu den Reichen der Hethiter außerhalb des israelitischen Staatsverbandes, zum „Land der Hethiter" (אֶרֶץ הַחִתִּים Jos. 1, 4), vor allem zu den kleinen hethitischen Reichen in Syrien, Karkemisch, Hamath usw. So manche jetzt noch mehr oder minder rätselhafte Völkernamen wie Tubal und Mesech (Gn. 10, 2; Ez. 27, 13), Chelech (Ez. 27, 11; wohl gleich Kilikien) und Togarma (Ez. 27, 14) werden wohl erst von der Hethitologie näher bestimmt werden können; denn so viel scheint jetzt schon klar zu sein, daß diese Völker wenigstens im weiteren Sinne zur hethitischen Völkergruppe gehören. Ein Problem von außerordentlicher Bedeutung weniger gerade für die Bibel als vielmehr für die gesamte alte Geschichte ist dann die Frage, ob die in der Bibel wiederholt genannten כִּתִּים, worunter zunächst die Kyprier und dann im weiteren Sinne die Bewohner der Küsten und Inseln des Mittelmeeres überhaupt zu verstehen sind, nicht ebenfalls mit den Hethitern identisch sind[3], ein Problem, das in letzter Linie wieder zusammenfällt mit der bereits oben gestreiften Frage nach der ethnographischen Zugehörigkeit der vorgriechischen Bevölkerung Griechenlands und der Inseln. Ein Kapitel für sich bildet endlich noch die kulturelle Beeinflussung des auserwählten Volkes durch die Hethiter, ein Gebiet, das gegenwärtig noch nicht recht erfaßbar ist, da das nötige Material noch fehlt bzw. nicht verarbeitet ist, das aber sehr ertragreich zu werden verspricht. Schon jetzt läßt sich erkennen, daß z. B. die

[1] Archiv für Anthropologie 19 (1890).
[2] Vgl. oben S. 26, Anm. 1.
[3] Vgl. M. Gemoll a. a. O. S. 337.

kanaanäischen Völkerschaften ihr Kriegswesen, das später auch die Israeliten übernommen haben, hauptsächlich den Hethitern verdanken.

Aus dieser kurzen Skizze dürfte zur Genüge hervorgehen, daß die Hethitologie, die gegenwärtig noch in den Windeln liegt, aber in nicht mehr allzu ferner Zeit gleich der Ägyptologie und Assyriologie eine angesehene und fruchtbare Wissenschaft zu werden verspricht, über kurz oder lang für den Bibelforscher ein außerordentlich reiches Arbeitsfeld darbieten wird, dessen Bebauung die aufgewendete Mühe reichlich lohnen wird. Möchten doch auch unter den Theologen sich Arbeiter für dieses neue Arbeitsgebiet bereitstellen und zwar rechtzeitig, nicht erst, wenn die Hauptarbeit schon geschehen ist, sich vielmehr von allem Anfang an in edlem Wetteifer als Pioniere der neuen Wissenschaft an der Erforschung derselben beteiligen und die zweifellos vorhandenen höchst wertvollen Schätze heben helfen, um sie dann in den Dienst der heiligen Wissenschaft zu stellen!

Unsere Predigt in dieser Zeit.

Von Pfarrer Franz Stille, Mellrich (Westfalen).
Mit einem Nachwort von P. Dr. Thaddäus Soiron O. F. M., Paderborn.

Kampfeszeiten erfordern für die Predigt besondere Sorgfalt. Bischof Karl Joseph Schulte von Paderborn schreibt deshalb: „Eine Bedeutung und Wichtigkeit wie vielleicht nie zuvor bekommt in diesen Tagen die Predigt, und größer denn je wird damit die Verantwortung des Predigers. Der Verkünder des Wortes Gottes wird, wenn er das Gebot der Stunde erfaßt hat, bei sich den Entschluß fassen, wo möglich es noch mehr als bislang ernst und gewissenhaft mit der Vorbereitung und Weiterbildung zu nehmen. Er wird sich darüber klar sein, daß das Gotteswort in einer Weise gepredigt werden muß, wie es die Bedürfnisse und Gefahren unserer Tage, die Seelenverfassung der Gläubigen und die Taktik der heute übermächtigen Gegner Christi und der Kirche notwendig machen" (Kirchl. Amtsblatt für die Diözese Paderborn 1918 S. 126).

Worüber soll denn gepredigt werden? Predigten, auf den sog. Gemeinplätzen gewachsen, geschöpft aus dem „nova et vetera boni patris familias" gehen heute über die Köpfe der Zuhörer hinweg. Die ganze Seelenverfassung unserer Gläubigen ist durch die gewaltigen Umwälzungen der letzten Monate aufs tiefste erschüttert: sie verlangt, daß auch die Predigt darauf Rücksicht nehme.

Nach zwei Seiten hin muß heute die Predigt zu wirken suchen: 1. den Gottesglauben zu befestigen und 2. Religion und Kirche zu verteidigen.

ad 1. Zweifel an Gottes Dasein, irrige Auffassungen vom Wirken Gottes im Weltgeschehen, über seine Weisheit, Barmherzigkeit, seine Vorsehung und Weltregierung sind nicht nur während des Krieges zu bekämpfen gewesen; gerade jetzt, bei dem plötzlichen Zusammenbruch aller unserer Hoffnungen, steigen sie selbst bei solchen auf, die während der Kriegsjahre von ihnen verschont geblieben waren. Diesen Zweifeln muß die Predigt begegnen, muß sie taktvoll zu berichtigen suchen. In den nächsten Monaten sollte deshalb auf

allen Kanzeln eine ernste und eindringliche Apologetik der Weltregierung Gottes, seiner Weisheit, Allmacht, Güte, Barmherzigkeit usw. gebracht werden, — jede Predigt in engster Beziehung zu dem Kriegsleid, das uns getroffen. Stoff und Vorlagen finden sich genügsam.

ad 2. Politik soll in der Kirche nicht getrieben werden. Die normae pro sacra praedicatione von 1917 verbieten diese ausdrücklich. Aber man darf das Wort „politisch" nun auch nicht allzuweit fassen, besonders nicht bei den jetzigen Kämpfen. Diese sind ja nicht politische Kämpfe, sondern Weltanschauungskämpfe. Und nicht wir haben die Religion in diese Kämpfe hineingetragen, sondern die Gegner haben durch die plumpesten Angriffe die Religion auf den Kampfplatz gezerrt; man beklage sich also nicht, wenn wir Priester gerade dort, wo wir die Religion zu verkünden und zu verteidigen haben, auf unseren Kanzeln, nun auch ein offenes Wort zu diesen Kämpfen sagen.

Dabei dürfen und müssen wir gehen bis zum äußersten, bis zu der Grenze, wo beide Gebiete aneinanderstoßen. Jeder würde doch einen Grundstückbesitzer für unvernünftig und pflichtvergessen halten, wollte dieser an seinem Grundstück einen breiten Streifen brach liegen lassen und ihn nie betreten, um nur ja nicht beschuldigt werden zu können, er belästige seinen Nachbarn; nein, man bestellt sein Land bis hart an den Grenzgraben. Oder: Wie weit wagten sich unsere Truppen an den Fronten vor? Etwa nur bis zu jenen Linien, die unbestritten unser waren? Sie gingen vor bis an die feindliche Front und suchten dort, Aug in Aug mit dem Gegner, die sicheren rückwärtigen Linien zu verteidigen.

So sollen auch wir Priester das Gebiet der Religion hegen und pflegen bis an seinen Grenzgraben; ja die Grenzteile mit besonderer Sorgfalt, weil diese um so gefährdeter sind; sollen dies tun selbst auf die Gefahr hin, daß man uns einmal den Vorwurf machen könnte, da und dort über den Grenzgraben gegangen zu sein. Ist denn ein solcher Vorwurf so schlimm?

Gerade hier an den Grenzgräben liegen jene Fragen, die heute im Vordergrunde des Kampfes stehen: Kirche und Schule — Trennung von Kirche und Staat, ihre Folgen für die Kirche, den Staat, die einzelnen — Religion und Sozialismus — die Wahlpflicht des katholischen Christen — Monarchie, Republik und der Katholik und ähnliche.

Diese Themata dürfen auf der Kanzel behandelt werden. Oder gehören sie nicht mehr zum christlichen Unterricht? Würde man sie in ruhigeren Zeiten wohl je zu politischen Predigten stempeln?

Diese Themata müssen aber auch auf der Kanzel besprochen werden. Unsere Religion soll den ganzen Menschen durchdringen, auch seine staatsbürgerlichen Pflichten regeln, und deshalb kann der Prediger als Verkünder des ganzen Christentums und aller Moralvorschriften auch nicht daran vorbeikommen, die aus dem Glauben hervorquellenden Pflichten eines Staatsbürgers seinen Zuhörern einzuschärfen.

Wo der Grenzgraben zwischen Religion und Politik liegt, sagt einem gebildeten Menschen der Takt. Wie weit wir Priester da gehen dürfen, haben in den letzten Wochen unsere Bischöfe wiederholt gezeigt. Wer hätte je vorher es gewagt, eine Predigt zu halten über die Sozialdemokratie und ihre Religionsfeindlichkeit? und zwar in extenso et ex professo? Selbst bei den hie und da in unseren Predigten eingestreuten Bemerkungen über

die Sozialdemokratie wagten wir nie das Wort Sozialismus zu gebrauchen, sondern nahmen es mit oft gar wundersamen Umschreibungen vorlieb. Und heute, nachdem die Bischöfe den Wurf getan, wer findet dies nicht ganz in der Ordnung? Und wer will jetzt noch Bedenken tragen, diese für die Religion so verderbliche Lehre des öftern in der Predigt zu besprechen?

Kardinal Hartmann erließ Dezember 1918 ein Schreiben über die Wahlpflicht (jeder muß wählen und muß über die Wahl Rechenschaft vor Gott ablegen), das in der Kirche verlesen worden ist. Eine Predigt hierüber war auch uns Seelsorgern erlaubt.

Darum heraus aus den bequemen Predigtgebieten! Hinein in die schwierigen Grenzgräben! Dort tobt der Kampf! Dort steht die große Schar jener, welche, wankelmütig geworden, sich leicht betören lassen, zu den Feinden überzulaufen — vielleicht können wir sie noch zurückhalten und retten.

Allerdings, dieser Art Predigten sind schwer, wollen schriftlich fixiert und gut memoriert sein. Auf eine gediegene Begründung durch den heiligen Glauben ist besonderer Wert zu legen. Sie dürfen keine sarkastischen Bemerkungen, keine verletzenden Sätze enthalten, da wir bei diesen Predigten manche unserer Zuhörer in ihren Lieblingsideen angreifen, niemand sich aber durch eine Predigt verletzt fühlen soll. Im übrigen aber sei der Inhalt klar und bestimmt; ohne viel Worte und Umschreibungen gehe er auf sein Ziel los.

Gut wird es sein, derartige Predigten gleich in der Einleitung als solche anzukündigen — dies weckt die Aufmerksamkeit, nimmt den Zuhörern von vornherein den Gedanken, die Predigt politisiere, und ist für den Prediger selber nochmals eine Mahnung zu weiser Innehaltung der Grenze — etwa so wie Jatsch „Unser Glaube und der Krieg" es tut:

„Nicht politische Fragen, nicht rein irdische Dinge, wie sie uns die ganze Woche beschäftigen, sollen auf der Kanzel behandelt werden, sondern diese sei einzig der Botschaft Gottes an die Menschen geweiht.

Muß aber deswegen der Prediger des Evangeliums allen Zeitereignissen und Zeitfragen aus dem Wege gehen? . . . Das Christentum ist eine Lebensmacht, die tief eingreift in das Leben der Menschen und Völker. Darum muß es der Prediger in Beziehung setzen zu den Zeitverhältnissen; er muß das, was draußen in der Welt geschieht, hier drinnen in das Licht der Glaubenswahrheit rücken, es deuten in diesem Lichte und so seinen Zuhörern eine Richtschnur geben für ihr Denken und ihr Handeln im Alltagsleben."

Eine Bemerkung kann ich am Schlusse nicht unterdrücken über unsere Predigtzeitschriften-Misere.

Um Predigten aus dem oben genannten Grenzgebiete halten zu können, ist viel Zeit zur Vorbereitung erforderlich, zumal es an zeitgemäßen Vorlagen völlig fehlt. Woher diese Zeit nehmen gerade jetzt, wo jeder Seelsorger unter Arbeitsüberlastung leidet?

Unsere Predigtzeitschriften haben uns Seelsorger in den so wichtigen drei letzten Monaten, wo ihre Hilfe uns so nötig war wie nie zuvor, weil so viel von den Predigten abhing, vollständig im Stich gelassen; sie machen in ihren Januarheften zum Teil noch in „Kriegsarbeit", sind eben schon 4—5 Monate vor dem Erscheinen zusammengestellt. Gerade in den letzten Monaten ist es uns Seelsorgern recht zum Bewußtsein gekommen, wie not-

wendig uns tut eine gediegene Wochenschrift, die alle Wochengeschehnisse in das Licht des Glaubens rückt und damit uns Stoff bietet für unsere Predigten. Wer wagt den Wurf?

* * *

Nachwort.

Zu den vorstehenden Ausführungen des Herrn Pfarrers **Stille** sei es mir erlaubt, einige Worte hinzuzufügen:

Es ist für den Homiletiker überaus erfreulich zu beobachten, daß in den Kreisen unserer Prediger die Überzeugung wächst, daß wir auf der Kanzel die sog. Gemeinplätze endlich verlassen und in unseren Predigten Themastellungen, Gedankengänge, Gedankenformulierungen suchen müssen, die, nicht gesucht, aber originell und neu erscheinen, die das Interesse der Zuhörer fesseln und ihnen Antwort geben auf die Fragen, die ihnen in heutiger Zeit auf der Seele brennen. Es kann in der Tat nicht verkannt werden, daß durch viele Predigten jener Eindruck erweckt wird, für den die protestantische Homiletik mit Rücksicht auf protestantische Predigten das Wort geprägt hat: *es predigt*, so wie man sagt: es regnet, es schneit. Die Predigt ist eben leider vielfach etwas geworden, was die Zuhörer wohl oder übel an jedem Sonntag über sich ergehen lassen müssen, wofür sie aber — wenigstens in einem beträchtlichen Umfange — lebhaftes Interesse nicht mitbringen.

Es tut darum unserer Predigt nichts mehr not, als die *materielle* Homiletik auszubauen, als die großen Wahrheiten der Heiligen Schrift, der Dogmatik, Moral, Liturgik, Aszetik, Mystik u. a. in homiletische Werte umzumünzen und die ewig alten und neuen Dogmen des Glaubens den Zuhörern in neuer Aufmachung, in neuer Umkleidung, in neuer Illustrierung darzubieten und sie auf die Verhältnisse der Gegenwart einzustellen. Die neue Zeit mit ihren den Prediger und die Zuhörer drängenden und treibenden Problemen hat uns wie nie zuvor die Unzulänglichkeit und das dringende Bedürfnis einer neuen *materiellen* Homiletik zum Bewußtsein gebracht.

Das ist der erste Gedanke, den Herr Pfarrer **Stille** in seinen vorstehenden Ausführungen mit dankenswerter Schärfe zum Ausdruck bringt.

Der eben erwähnte Mangel einer materiellen Homiletik — von anderen Gründen abgesehen — macht es nun freilich verständlich, daß unsere Prediger beim Ausbruch der Revolution, die uns plötzlich in ganz neue Verhältnisse hineinstellte und Probleme und Fragen zeitigte, an denen das christliche Gemüt so hervorragend interessiert war, in Verlegenheit gerieten und geraten mußten. Es fehlten ihnen die homiletischen Richtlinien, es fehlte vor allem auch das für die Predigt bereitete Material und die Ruhe und Muße, sich dieses Material durch mühsames Studium anzueignen[1]. Deswegen aber die homiletischen Zeitschriften anzuklagen, geht wohl nicht an. Es ist eben aus sehr begreiflichen Gründen ganz und gar unmöglich, eine Zeitschrift sofort auf solch plötzliche Umwälzungen einzustellen, wie es die Revolution bei uns war.

[1] Ein in der Predigtliteratur bewanderter Homilet wird freilich in den Predigten und Schriften Em. von **Kettelers** (bs. Die großen sozialen Fragen der Gegenwart 1849, Das Recht und der Rechtsschutz der kath. Kirche 1854) und in den Predigten von Bischof H. J. **Schmitz** (Der Prophet Elias, seine Sendung zur Belebung des Glaubens, Köln 1898; Die acht Seligkeiten des Christentums und Die Versprechungen der Sozialdemokratie, Köln 1900^{3}; Tobias, ein Vorbild für die Katholiken der Gegenwart, Mainz 1904^{3}) passenden Stoff gefunden haben.

Selbst eine Wochenschrift, die freilich den Mangel an aktuellem Predigtstoff zu mildern vermag, könnte ihn nicht ganz beheben. Sie wäre überdies durchaus unnötig, da sich doch die Ereignisse nicht immer mit solcher Plötzlichkeit überstürzen, wie wir es eben erlebt haben, und da wir nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge uns für lange Zeit auf den Stoff für die Zeitpredigt besinnen können und auch jetzt bereits für die gegenwärtige Zeit besonnen haben. Vgl. Theologie und Glaube 1918 (9./10. Heft) 466 ff.; Chrysologus 1918/19, 3. u. 4. Heft; Kirche und Kanzel 1919, 29 ff., 40 ff.

Es fragt sich nun aber: Wie werden wir heute die Zeitpredigt aufzufassen und zu gestalten haben? Ist es angebracht und erlaubt, die religionspolitischen Fragen, die uns in gegenwärtiger Zeit so lebhaft interessieren und beschäftigen, auf die Kanzel zu bringen?

Herr Pfarrer Stille wird keinen Widerspruch zu gewärtigen haben, wenn er fordert, daß in den nächsten Monaten auf allen Kanzeln eine eindringliche Apologetik der göttlichen Weltregierung gepredigt werden müsse. Es muß allerdings mit allem Nachdruck betont werden, daß diese Apologetik positiv, nicht negativ und polemisch geführt werde und nicht in ein philosophisch-theologisches Räsonnement ausarte. Etwas schwieriger gestaltet sich die andere Frage: Wie steht es mit der Predigt über die religionspolitischen Fragen, die uns heute so tief bewegen?

Auch hier hat Herr Pfarrer Stille offenbar recht, wenn er der Pflicht, die Grenzfragen von Religion und Politik in der Predigt zu besprechen, mit großem Nachdruck das Wort redet[1]. Die Schicksale der Religion und der Kirche sind zu eng an die politischen Ereignisse geknüpft, als daß diese unberührt bleiben könnten, wenn wir uns über die Schicksale jener auf der Kanzel aussprechen. Und die sittlich-religiöse Pflicht des Christen ist zu sehr im Interesse der Religion und der Kirche durch die politischen Umwälzungen gebunden, als daß es dem Seelsorger erlaubt wäre, von jener sittlich-religiösen Pflicht politischer Betätigung zu schweigen. Das Recht und die Pflicht einer – sagen wir kurz – politisch gefärbten Predigt steht also außer Frage.

Es handelt sich nur darum, wie diese Predigt zu gestalten ist, damit sie Predigt bleibe, d. h. Verkündigung des Wortes Gottes. Da bleibt nun als unumstößlicher, unantastbarer Kanon die Norma der Congregatio Consistorialis bestehen: Argumenta concionum sint essentialiter sacra, und ebenso unumstößlich und unantastbar die Norm, nach der die Politik „absolute" von der Kanzel verbannt bleiben muß. Für unsere politisch gefärbte Predigt aber bedeuten diese Normae die unbedingte Forderung, daß für sie eine religiöse, übernatürliche Grundlage gesucht und stets gewahrt bleiben muß. Von dieser übernatürlichen Grundlage aus sind dann die politischen Zeitverhältnisse zu beleuchten und zu beurteilen und die Normen religionspolitischer Betätigung abzuleiten.

Dies kann auf einem zweifachen Wege geschehen. Man kann zunächst in der Heiligen Schrift Texte, Ereignisse aufsuchen – besonders im Alten Testamente sind sie reichlich zu finden –, die den heutigen Geschehnissen ähnlich sind. Diese Texte und Ereignisse sind zur Grundlage der Predigt zu nehmen. Sie liefern Thema und Disposition, die Gedankeneinkleidung und das Illustrationsmaterial der Predigt. Die Auslegung und Erklärung der

[1] Allerdings für eine Predigt über „Monarchie und Republik" sehe ich keine Berechtigung.

Texte und Ereignisse sucht aus ihnen die göttlichen Normen z. B. für das Verhältnis von Kirche und Staat, von Kirche und Erziehung, Schule und Elternrecht u. a. herauszuarbeiten. Erst in der Anwendung erhält die Predigt die zeitpolitische Note. Diese Methode — sie geht synthetisch vor — ist vom Standpunkte der Homiletik diejenige, die den religiös-übernatürlichen Charakter der politisch gefärbten Zeitpredigt am leichtesten sichert; sie hat überdies den Vorteil, daß sie die Predigt in ein anschauliches, den Zuhörern interessirendes Gewand kleidet und die Predigt mit der Weihe und Salbung des Wortes Gottes umgibt[1].

Der zweite Weg — es ist der analytische — führt unmittelbarer zum Ziel. Er stellt die übernatürlichen Wahrheiten der Dogmatik und Moral, insoweit sie sich mit der Organisation der Kirche, der menschlichen Gesellschaft oder mit der Erziehung u. a. befassen, an die Spitze der Predigt. Sie bilden Thema und Proposition derselben, zeichnen ihren Gedankengang und bieten die ewig gültigen Normen, nach denen Gott das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft, Kirche und Erziehung u. a. geordnet wissen will. Die Anwendung auf die gegenwärtigen Zeitverhältnisse, ihre Beleuchtung und Beurteilung im Lichte der ewigen Wahrheiten ist der natürliche Schluß in der Predigtabhandlung.

Auch diese zweite Methode der politisch gefärbten Predigt sichert ihr den übernatürlich-religiösen Charakter. Freilich birgt sie die Gefahr in sich, sich in Abstraktionen zu verlieren, ins Philosophieren und Theologisieren zu verfallen und dadurch das Interesse und die Wirkung der Predigt zu beeinträchtigen. Der Prediger, der nach dieser zweiten Methode arbeitet, hat darum dafür Sorge zu tragen, die abstrakten Wahrheiten durch geschichtliches Illustrationsmaterial, vor allem aus der Heiligen Schrift und Kirchengeschichte, zu beleuchten, durch Vergleiche und Gleichnisse zu erklären und dem Verständnis der Zuhörer nahezubringen.

Arbeiten wir nach einer von den eben kurz skizzierten Methoden, dann bleibt uns der Vorwurf erspart, daß wir die Kanzel zur politischen Arena machen, wir predigen Gottes Wort und handhaben die Predigt als das Werkzeug des Heiligen Geistes, der unserer Predigt ihre religiöse Wirkung sichern muß.

Entwurf zu einer Hermeneutik des erbauungsuchenden Schriftstudiums.

Von Heinrich Stolte S. V. D., z. Z. Blankenau b. Beverungen.

Überaus erfreulich und für den Aufstieg des Christentums an praktischem Frömmigkeitsgehalt sehr vertrauenerweckend sind die teilweise mit gutem Erfolg gekrönten Bestrebungen der letzten Dezennien, der Heiligen Schrift wiederum jene allgemeine Geltung zu verschaffen, deren sie sich in den ersten christlichen Zeiten erfreute. Praktische Theologen und weitblickende Seelsorger haben diesen guten Samen in beinahe unbearbeiteten Boden gesenkt. Zu

[1] Nach dieser Methode hat J. Brögger in: Kirche und Kanzel II (1919) 40 ff. seine vorzüglichen Predigtskizzen bearbeitet.

diesem löblichen Unternehmen wurden sie auch durch die Absicht gedrängt, sich bei der Verkündigung des Wortes Gottes nicht weiter in den ausgetretenen Geleisen bewegen zu wollen, und suchten zugleich durch vertieften Predigtinhalt den Hunger nach religiös stärkender und sättigender Nahrung zu stillen. Die Namen jener Männer, die tatkräftig diese Bewegung in Deutschland anregten und mit Energie unterstützten, sind in den theologischen Fachorganen so oft erwähnt und mit Ehren genannt worden, daß sie kaum unbekannt geblieben sein können.

In großzügiger Weise, wenn auch bei weitem noch nicht im wünschenswerten Umfange, wurden wenigstens das Neue Testament und kleinere Teile des Alten in leicht verständlichen, lesbaren Übersetzungen als billige Volksausgaben verbreitet. Die beiden großen katholischen Organisationen des Borromäus- und Volksvereins haben in selbstloser Weise, ohne auf größeren Geldgewinn zu sehen, ihre Kräfte in den Dienst dieses löblichen Unternehmens gestellt. Da das Bemühen, die Heilige Schrift immer mehr zum Gemeingut des katholischen Volkes zu machen, auch den Segen der drei letzten großen Päpste empfing, sollte bei jedem Gläubigen, der für die Hebung des Christentums im Geiste Jesu und der Apostel eifert, dieser Wunsch ein helles Echo wecken: Möchte die Bibel, aufgefaßt und angeeignet mit dem feurigen Verständnis der Hagiographen selber, nachempfunden mit der Gemütsglut der geistesmächtigen und dabei frommen Kirchenväter und Lehrer des Glaubens, in der engsten Hütte eines abgelegenen Bergdorfes gelesen und betrachtet werden, um von neuem den starkmütigen Geist des armen, demütigen und leidenden Heilandes zu wecken.

Mit Wünschen und Plänen allein wird keine freie Bahn durch unwirtliches Geröll hindurch über Sümpfe und Niederungen hinweg geebnet. Wenn auch die Bibel verbreitet wird, so ist der Weg abgesteckt, man kann die Richtung sehen, die anstrengende Hauptarbeit aber beginnt jetzt erst. Wem die Schrift in die Hand gegeben wird, dem ist ein Goldbarren gereicht worden, der in gangbare Münzen gegossen werden muß, der steht vor einem Fruchtfelde mit hängenden, schweren Ähren, das der zischenden Sense harrt, der sieht sich in einem Bergwerke voll edelster Metalle um, die der abbauende Bergmann herausholen soll. Um den reichen Gewinn, der in der Bibel für das religiös-christliche Leben verborgen ist, zu heben, bedarf es einer Tätigkeit, in der wenigstens jeder Priester ein Virtuose sein sollte: des erbauungssuchenden Schriftbetrachtens.

Nach dem hl. Augustinus kann der Prediger ein tractator divinarum scripturarum genannt werden. Eine wie grundlegende, durch nichts zu ersetzende Bedeutung kommt darum im Gebäude der Vorbereitung auf das Priestertum dem erbauungsuchenden Schriftbetrachten zu! In früheren Zeiten allgemein von Gebildeten und Ungebildeten geübt, gilt es heute als Vorzug besonders veranlagter Geister, wenn das erbauungsuchende Schriftstudium überhaupt geschätzt wird — aber es gibt heute noch manche, die, wenn sie dieses Studium der Schrift um ihres Frömmigkeitsgehaltes willen auch nicht verachten, ihre Mißachtung über dasselbe nicht verbergen.

Über die Methodik des erbauungsuchenden Schriftstudiums finden sich in manchen Werken vereinzelt vorzügliche Winke, eine systematische Bearbeitung, gleichsam eine Hermeneutik des erbauungsuchenden Schriftstudiums ist noch nicht geschrieben. Aus früherer Zeit ist Sailer mit Ehren zu nennen. Er

hat sich im ersten Bande seiner Pastoraltheologie des weiteren in seiner gemütvollen, oft geistreichen Art über das Schriftbetrachten im Zusammenhange geäußert, ohne aber ein geschlossenes System zu entwerfen. Es war Sailers Art, sich mit Winken und Anregungen zu begnügen. Auf ihn griff Meyenberg mit starken Anlehnungen bei seinen Ausführungen über die Heilige Schrift in dem weit verbreiteten Werke: „Homiletische und katechetische Studien" zurück.

Es soll nun versucht werden, alle Fragen, die beim erbauungsuchenden Schriftforscher aufgeworfen werden, in systematischer Übersicht zu behandeln, also die Grundlinien für dieses Schriftstudium zu entwerfen — nennen wir dieses System: Hermeneutik des erbauungsuchenden Schriftstudiums.

A. Grundlegender Teil.

I. Das Subjekt des erbauungsuchenden Schriftstudiums.

Wenn die Frage nach dem Subjekt des erbauungsuchenden Schriftstudiums aufgeworfen wird, so soll deren Lösung nicht in dem Sinne angebahnt werden, als ob untersucht werden müßte, welche Klasse von Christen aus dem Borne der Schriften zu schöpfen vermöchte, ob dem klerikalen Stande allein oder etwa allgemeiner erleuchteten Christen dieser Vorzug gebühre, sondern es soll untersucht werden, welche Qualitäten den erbauungsuchenden Schriftforscher notwendig auszeichnen müssen, wenn ihm die Bibel nicht ein Buch mit sieben Siegeln bleiben soll.

Die Ausleger einer Schrift, auch jener, die unter dem Namen Schriften des Alten und Neuen Testamentes vereinigt sind, hat dafür zu sorgen, daß dieselben verstanden werden. „Auslegen heißt nur, den betreffenden Text verstehen und das Verstandene in deutlicheren Worten wiedergeben." Die formale Ausrüstung eines Exegeten setzt natürlich je nach Art der Schrift, die er zu erklären wünscht, mehr oder weniger reichere Einzelkenntnisse voraus. Da Auslegen eine Operation des Verstandes ist, so wird von einem Exegeten eine gesunde Denktätigkeit gefordert. Offenbar muß er auch eine Kenntnis jener Sprachen besitzen, in denen das Schriftgut, das er erklären will, verfaßt ist; außerdem werden von dem biblischen Exegeten noch vielerlei andere Vorkenntnisse gefordert, die die Enzyklika „Providentissimus" Leos XIII. erwähnt und die Einleitungswissenschaft aufzählt. Wie aber jemand ein naturgeschichtliches Werk verstehen kann, ohne selber Naturforscher zu sein, ebenso einer die Lyrik Goethes nachzuempfinden vermag, ohne an die Genialität dieses Dichterfürsten heranzureichen, wie jemand den Koran oder einen buddhistischen Katechismus auslegen kann, ohne daß er ein Muselman sei oder ein Anhänger Buddhas, so könnte jemand, streng genommen, die Bibel auslegen und den objektiven Sinn verständlich machen, wenn er auch kein gläubiger Christ wäre. Die Pharisäer verstanden unseren Herrn sehr wohl, empfanden auch, daß er von ihnen redete, glaubten aber nicht an ihn. Der Landpfleger Festus hörte Paulus begierig zu. Als ihm aber die Predigt des göttlichen Wortes unbequem ward, wollte er ihn später einmal vorführen lassen.

Indem das Fehlen einer als selbstverständlich erscheinenden Vorbedingung für den Exegeten der biblischen Bücher in dem letzten Gedanken auf die Spitze getrieben ist, werden sich um so deutlicher jene Qualitäten herausstellen lassen, von deren Vorhandensein beim erbauungsuchenden Schriftforscher nicht abgesehen werden kann.

Ein lebendiger Glaube an die göttliche Inspiration und die unfehlbare Wahrheit des biblischen Inhaltes muß den erbauungsuchenden Schriftforscher durchdringen. Wie der Priester um so andächtiger die heilige Messe liest, je tiefer er in den Glauben an die Gegenwart seines Heilandes im heiligsten Sakramente und die unblutige Erneuerung des Kreuzesopfers auf dem Altare durch sein Ministerium untergetaucht ist, so wird jeder mit um so größerer Ehrerbietigkeit, besserem Verständnis, bedeutenderem geistigen Gewinn sich in das Buch der Bücher versenken, wenn ihn die feste Überzeugung ganz eingenommen hat: Ich habe ein göttliches Sakramentale in meinen Händen, ich lausche den Worten, die mein Gott zu meiner kranken, hoffenden Seele redet, ich koste von dem, was Gottes Geist allein erforscht, ich bereichere mich mit den heilbringenden Kenntnissen für meine unsterbliche Seele. Der Glaube vermittelt uns den überragenden Wert der hl. Schriften und ließe uns ihren Verlust als unersetzlich erscheinen. Wüßten wir nicht, daß die Bibel eine Hauptquelle göttlicher Willensentschlüsse und Heilsoffenbarungen an die Menschheit wäre, daß sie den Schleier über die göttliche Pädagogik lüftete, dann schätzten wir sie mit Recht wie jedes andere profane Literaturwerk ein, sie würde in die allgemeine Betrachtung der Weltliteratur eingereiht und mit dieser literargeschichtlichen Behandlung als erledigt erachtet. Wir würden die sprachlichen Schönheiten der Bibel, ihre zuweilen erhabene Diktion, ihre trefflichen Bilder beachten, geschilderte starke Persönlichkeiten, besonders die unnachahmliche Person unseres Herrn, eines hl. Paulus würden einen mit bewunderndem Stolz erfüllen, wir würden ihre reine Sittenlehre über jedes andere ethische System erhaben werten, aber all diese Reflexionen bedeuteten nur ein literarisches, ästhetisches, philosophisches Interesse, und dem erbauungsuchenden Schriftstudium wäre die Grundvoraussetzung entzogen.

Weiter muß der erbauungsuchende Schriftforscher mit **aufrichtiger Gesinnung**, mit **kindlicher Frömmigkeit** den Schatz der heiligen Bücher in seine Hände nehmen. Wenn der Exeget in harter Arbeit zunächst den Sinn des Schrifttextes festzustellen sucht, wenn der Dogmatiker die Bibel nach Beweisen für die kirchlichen Lehrsätze durchforscht, wenn der Prediger sich nach Schriftstellen umsieht, die geeignet sind, seine Gedanken zu erhärten und zu illustrieren, so erstrebt der erbauungsuchende Schriftforscher an erster Stelle und hauptsächlich: Gott in seinen eigenen Aussprüchen und Heilstaten immer mehr kennen zu lernen und ferner seine eigene Lebensführung zu bessern.

Mit innigem Gefühl, beinahe mit mystischem Schauen betrachtet der Gottsucher die ihn umgebende, geschaffene Welt, die ihn die Spuren seines durchschreitenden Gottes sehen läßt. Noch mehr sucht er durch eingehendes Studium der heiligen Bücher zu einer bei weitem vollkommeneren Kenntnis über Gott und seine Eigenschaften zu kommen. Ist ihm die geschaffene Welt ein Spiegelbild der Vollkommenheiten Gottes, so hallt bei dem Gebrauch der Hl. Schrift das Wort des zu ihm redenden Gottes in seinen Ohren wider. Die reine Meinung, Gott in der Schrift zu suchen, öffnet ihm dann das Verständnis für manche Feinheiten im biblischen Ausdruck, läßt ihn verkosten, wie süß der Herr ist, gibt ihm eine gewisse Ideenkommunikation mit seinem Gott.

Daneben muß er aber auch von einem eifrigen Streben durchdrungen sein, durch das Schriftstudium seine persönliche Vervollkommnung und Besserung zu fördern. Alle Geisteslehrer empfehlen

dem Schriftbetrachter nichts dringender als das Streben nach Tugend und nach der Vollkommenheit des Evangeliums. Beim erbauungsuchenden Schriftstudium ist ein ähnliches Verhältnis zu beachten wie beim Gebete. Als entferntere Vorbereitung zum Gebete, um die Andacht in seinem Herzen zu nähren, wird Gewissensreinheit und Streben nach Tugend, besonders nach Abtötung und Selbstverleugnung gefordert. Das Streben nach Tugend entreißt den Menschen dem Weltlichen, macht seinen Sinn frei zum Schauen des Göttlichen, läßt ihn seine Befriedigung nicht im Vergänglichen und Irdischen finden, sondern allein in den ewigen, dauernden Gütern. Mit diesen Einfältigen redet Gott in einer leicht verständlichen Sprache ohne Wortgepränge, diesen, die geraden Herzens sind, offenbart sich der Heilige Geist, in die Seelen dieser Kleinen kehrt der dreieinige Gott mit Freuden ein.

Demütige Gesinnung und Gebetseifer sind vom erbauungsuchenden Schriftbetrachter schließlich mit Ausdauer zu pflegen. Der Schriftbetrachter, will er die Schrift in den Dienst der Frömmigkeit stellen, darf sich nicht so sehr auf seine Geistesschärfe verlassen, sein Wissen und seine Kenntnisse vorschützen, als vielmehr auf die innere Zusprache des Geistes Gottes achten, des eigentlichen Interpreten der heiligen Schriften. Wohin die Hilfsmittel weltlicher Wissenschaften oft nicht dringen, dessen Verständnis verhilft die Salbung des Heiligen Geistes. Dem Demütigen gibt Gott seine Gnade und gern seinen guten Geist denen, die ihn darum bitten[1].

II. Das Objekt des erbauungsuchenden Schriftstudiums.

Jenem, der zu dem Zweck sich in die Bibel vertieft, um Gott darin zu finden und um durch ein Frömmigkeits-Studium seine Seele mit kräftiger Kost zu nähren, wäre am besten gedient, wenn er Kopien des Originaltextes zu seinen Betrachtungen verwenden könnte. Leider sind uns die Handschriften der Hagiographen verloren gegangen, und der inspirierte Inhalt ist uns nur noch in späteren Vervielfältigungen, die durch Abschreiben hergestellt wurden, und in verschiedenen Versionen zugänglich. Der erbauungsuchende Schriftforscher muß sich deswegen mit jener Bibelausgabe begnügen, deren Text vermutlich jenem ursprünglichen am nächsten kommt. Die wissenschaftliche Exegese bemüht sich sehr, den heiligen Text möglichst einwandfrei wiederherzustellen, und hat in umfangreicher Kleinarbeit einen reichen, kritischen Apparat geschaffen. Für diese zeitraubende, mühsame Arbeit weiß der erbauungsuchende Schriftforscher dem Exegeten vielen Dank. Jener kann nämlich für sein Frömmigkeitsstudium nichts dringender wünschen, als daß ihm als reife Frucht der biblischen Textkritik eine Ausgabe der Heiligen Schrift besorgt werde, von der er mit moralischer Gewißheit behaupten kann: dieser Text kommt den Originalen wahrscheinlich am nächsten. Ebenso würde er es dankbar begrüßen, wenn ihm bei seinen Studien eine Ausgabe zur Verfügung stünde, die jene literargeschichtlich feststellbaren Einschnitte und Schattierungen beachtet, die eine gesunde Literarkritik auf solider Grundlage fußend machen zu müssen glaubt. Es wäre ganz verkehrt und ist entschieden in Abrede zu stellen, wollte jemand einen Gegensatz zwischen dem Exegeten und seiner Arbeit einerseits und dem erbauungsuchenden Schriftforscher anderseits herauskonstruieren. Die wissenschaftliche Exegese bleibt die Grundvoraussetzung

[1] Zur weiteren Orientierung lese man: Sailer, Pastoraltheologie I. Bd. S. 143 ff. „Empfindungen des erbauungsuchenden Schriftbetrachters" und Imitatio Christi l. 1 c. 5.

der homiletischen Exegese; die grammatisch-historische ist die Basis für die erbauliche; ohne ihre Führerhand sind Irrungen nicht zu vermeiden. Mit der neukritischen Schule läßt sich die erbauliche Exegese sehr wohl vereinigen. Denn die katholischen Kritiker zweifeln „weder an der übernatürlichen Inspiration der Bibel, noch an der absoluten Wahrheit der in ihr vorgetragenen Glaubens- und Sittenlehren. Das also, wofür die Bibel eigentlich inspiriert wurde und worauf es an und für sich bei dem Gebrauch der Bibel ankommt, bleibt vollständig unangetastet. Nach wie vor ist und bleibt die Bibel eine unfehlbare Regel in Glaubens- und Sittenlehren, die allerdings erklärungsbedürftig ist und nach dem Sinne der Kirche und der übereinstimmenden Lehre der Väter erklärt werden muß[1]."

Von der Ausgabe einer Idealbibel sind wir noch weit entfernt. Welche Ausgabe muß dann das Objekt des erbauungsuchenden Schriftstudiums sein? Der Priester ist nachdrücklichst an die Vulgata zu verweisen, ohne aber damit dem Gedanken Raum zu geben, es sei ihm verwehrt, die hebräischen und griechischen Ausgaben zu beraten. In der Vulgata besitzen wir die offizielle Kirchenbibel, und ihr Gebrauch hat durch die Bestimmung des Tridentinums ihren gesicherten Rechtsgrund. Es beachte auch der Priester, daß er sich in der Form der lateinischen Bibelübersetzung täglich bei der Zelebration der heiligen Messe und Persolvierung des Breviers über eine Stunde amtlich mit der Heiligen Schrift beschäftigen muß. Was liegt da näher, als die Vulgata auch zur Grundlage des erbauungsuchenden Schriftstudiums zu machen — schon aus dem Grunde, um den amtlichen Gebrauch der Heiligen Schrift für das persönliche Frömmigkeitsbedürfnis fruchtbarer zu gestalten?

Mit dieser Frage hat sich auch der Altmeister der Exegese Professor Kaulen in seinem Aufsatz „Das Studium der Vulgata"[2] ausführlich befaßt. In diesem Artikel beklagt Kaulen den Mangel an Schriftkenntnis sowohl beim Klerus als auch beim katholischen Volke und macht dafür den Betrieb der Exegese wie auch die Priester selber verantwortlich. Zum täglichen Gebrauch der Heiligen Schrift schlägt er aber die Vulgata vor. Er führt aus, daß der Gedankeninhalt den Menschen nur durch das Wort vermittelt werden könne, von der Beschaffenheit des Wortes aber es abhänge, welchen Eindruck der Inhalt auf den Geist des Hörers und Lesers mache. Solle der Inhalt an den Geist des Hörers herantreten, dürfe die Form keine Schwierigkeit bereiten. Die Grundtexte zu studieren werde aber ein Hindernis sein, sich den Inhalt anzueignen, „denn der semitische und griechische Sprachgeist steht der Geistesrichtung unserer abendländischen Völker so fremd und unvermittelt gegenüber, daß ein vollständiges Eindringen in die betreffenden Sprachformen nur in den seltesten Fällen möglich, wo nicht ganz unmöglich ist". Es sei, meint er, nur nach langer Beschäftigung mit den Sprachen des biblischen Urtextes möglich, den Sprachgeist, die innere Sprachform so zu erfassen, daß man den Inhalt selbständig verwerten könne. Dazu sei unsere lateinische Übersetzung von Männern hergestellt, die in den griechischen und hebräischen Sprachgeist vollständig eingedrungen seien. Das Vulgatalatein aber habe sich von der klassischen Anschauung, „die uns immer kalt und unheimlich läßt", fast ganz losgesagt.

---

[1] Stimmen aus Maria-Laach, Bd. 70, 1906, S. 285.
[2] Der Katholik XXIV 1870.

Um leicht und mit Verständnis den Vulgatatext zu lesen, ist es notwendig, die Eigenheiten des Vulgatalateins zu kennen. Durch die exegetischen Studien ist der Priester in den Stand gesetzt, die Idiotismen des Vulgatalateins leicht zu verstehen. Übrigens hat Kaulen ein Handbuch zur Vulgata herausgegeben, das die Differenzen zwischen der Sprache des klassischen Säkulums und dem Vulgataidiom lexikalisch und grammatisch in systematischer Übersicht verzeichnet[1].

Für das Volk ist eine Übersetzung der Bibel in die Muttersprache unerläßlich. Wann werden wir aber mit einer guten deutschen Übersetzung beglückt werden, die allen Anforderungen entspricht, die an eine einwandfreie Version gestellt werden müssen? In den letzten Jahren sind verschiedene deutsche Übersetzungen des Neuen Testamentes herausgekommen. P. Holzmeister S. I. hat in der Zeitschrift für kath. Theologie 1917, S. 305—32 über diese referiert und dieselben einer kritischen Würdigung unterzogen. Eine neuere vollständige, billige Ausgabe des Alten Testamentes besitzen wir noch nicht. Professor Peters hat Jesus Sirach herausgegeben, die Weisheitsbücher 1913, Job 1918, und in der Fuldaer Aktiendruckerei erscheinen die von Professor Leibach übersetzten biblischen Volksbücher. Ob diese biblischen „Volksbücher" sich aber für das Volk eignen oder vielmehr gebildete Leser voraussetzen, ist nach Einsicht in den dazu gegebenen Kommentar leicht zu entscheiden. Jeder weiß, daß eine gute Bibelübersetzung einen halben Kommentar ersetzt und deswegen eine vortreffliche Verdeutschung der Heiligen Schrift ihrer weiteren Verbreitung auch bei philologisch Gebildeten nur dienlich sein kann.

III. Hilfsmittel beim erbauungsuchenden Schriftstudium.

Der erbauungsuchende Schriftforscher bedarf zu seinen Studien keiner umfangreichen Bibliothek. Das notwendigste Handwerkszeug für ihn ist eine Bibel. Es wäre wünschenswert, wenn Verleger dazu übergingen, eigene Studienbibeln herauszugeben. Die Einrichtung derselben wäre so zu gestalten, daß neben dem schmalgedruckten Bibeltext ein mehrere Finger breiter freier Rand zu Notizen bliebe. Demselben Zwecke dienten auch Bibelausgaben mit durchschossenem Papier. Da der erbauungsuchende Schriftforscher in seine Bibel gern Zeichen und Bemerkungen einfügt, so verwendet er am liebsten keine mit kostbarem Embande und Goldschnitt, vielmehr solche von einfacherer, aber dauerhafter Ausstattung, in die Bemerkungen mit Tinte oder Blei zu machen, der erbauungsuchende Schriftforscher sich nicht scheut.

Für den erbauungsuchenden Schriftforscher besteht eine große Gefahr, bei seinen Betrachtungen leicht in einen starken Subjektivismus zu verfallen und von der objektiven Norm des Schriftwortes abzuweichen. Um vor Irrgängen in der Auffassung des Schriftsinnes bewahrt zu bleiben, gehörte zu seinem Bücherbestande ein passender Handkommentar zur ganzen Heiligen Schrift. Dieser Kommentar müßte so eingerichtet sein, daß er eine kaum anfechtbare Übersetzung des heiligen Textes böte, dann in den Erläuterungen den objektiven, vom heiligen Schriftsteller intendierten Sinn, soweit er mit den Hilfsmitteln der Wissenschaft festgestellt werden kann, klarstellt. Nur die Resultate der wissenschaftlichen Forschungsarbeit müßten sich in diesem Handkommentar finden, nicht der gelehrte, kritische Apparat,

[1] Bei Herder, Freiburg. Erste Auflage bei Kirchheim, Mainz.

der den Interessen des Fachmannes dient oder jenem, der Spezialstudien über Einzelheiten machen möchte. Zum Neuen Testament erscheint ein solcher Kommentar bei Hanstein, Bonn, der unter Mitwirkung verschiedener Gelehrter von Professor Tillmann herausgegeben wird.

Als notwendige Hilfsmittel zum erbauungsuchenden Schriftstudium dienen auch die Verbal- und Realkonkordanzen. Eine gute Realkonkordanz ist jene von Lueg herausgegebene. Die handlichsten Verbalkonkordanzen zur Vulgata erscheinen im Auslande. Eine ausführliche, in zwei Foliobänden, die sämtliche Stellen der Schrift nach vorkommenden Wörtern geordnet aufzählt, ist z. B. in Turin herausgegebene, eine kleinere, die nur die wichtigsten verzeichnet, ist jene von Coornaert. Es diente zur Erleichterung des erbauungsuchenden Schriftforschers, wenn wir Katholiken eine „Biblische Real-Verbalkonkordanz" besäßen, die die Schriftstellen nach Wörtern registriert aber unter logischen Gesichtspunkten.

Der Laie bedarf dazu noch eines Einführungsunterrichts in die Schrift. Als Vorlage zu dieser Unterweisung könnte jene Bibelkunde dienen, wie sie in den Stundenplan der Lehrerseminare aufgenommen ist. Ein brauchbares Lehrbuch, das das Notwendigste über die Hagiographen, über Land und Leute von Palästina, aus der biblischen Archäologie enthält, ist ja bei Herder erschienen[1].

IV. Welcher Schriftsinn ist für den erbauungsuchenden Bibelforscher maßgebend?

Die allgemeinen Grundsätze über die Arten und den Gebrauch des Schriftsinnes werden ausführlich in der theologischen Disziplin der biblischen Hermeneutik besprochen und begründet. Jene Regeln, welche dort wissenschaftlich festgestellt werden, sind auch für den Schriftforscher maßgebend, der zur geistigen Nahrung seines persönlichen, religiösen Lebens das geschriebene Wort Gottes intensiv benützt. Wollte er seine eigenen Wege gehen, so wäre dem krassesten Subjektivismus Tür und Tor geöffnet.

Über die verschiedenen Schriftsinne, die viele mit oder ohne stärkere Begründung in der Bibel zu finden glaubten, war unter den Gelehrten des öfteren eine harte Fehde entbrannt. Vielleicht aber hätte sie teilweise vermieden werden können, wenn sie sich von vornherein den Unterschied klar vor Augen gehalten hätte, der zwischen dem einfachen Ausleger, dem Exegeten besteht und jenem, der seiner Erbauung wegen die Schrift in die Hand nimmt, der mit dessen Lektüre sein religiöses Bedürfnis befriedigen möchte. Der erbauungsuchende Schriftforscher geht zuweilen über den Exegeten hinaus in seiner Deutung.

Als unabänderlicher Grundsatz muß aber für das erbauungsuchende Schriftstudium feststehen, daß der Literalsinn zunächst und hauptsächlich festgehalten werden muß, also jener Sinn, den der Hagiograph beim Abfassen seines Werkes intendierte, und der uns jetzt noch aus dem objektivem Wortlaut erkennbar ist. Warum sollte auch der erbauungsuchende Schriftforscher mit diesem Sinn nicht auskommen? Die Bibel ist ja das Offenbarungsbuch Gottes, eine Geschichte seiner Vorsehung; sollte da der Wortsinn, das Verständnis des heiligen Textes nicht schon vollauf genügen, genug Stoff zur persönlichen Erbauung zu bieten? Wer verneinen wollte, daß der

[1] Zur weiteren Orientierung lese man etwa: „Schriftlesung. Grundsätzliche Erwägungen über eine Frage der Zeit von Emil Dimmler." M.Gladbach 1917.

objektive Schriftgehalt zum Streben nach Tugend und zur Stärkung der Frömmigkeit ausreiche, würde mit dieser Behauptung den religiösen Wert des Buches der Bücher stark in Abrede stellen. Die üblich gepflegte Religiosität ist vielfach zu subjektiv und rationalistisch geworden, weil sie sich zu wenig von dem frischen Quellwasser der Heiligen Schrift tränken läßt. Der erbauungsuchende Schriftforscher ist nachdrücklichst auf den wörtlichen Schriftsinn festzulegen.

„Es ist Gewissenssache, dem Offenbarungswort keinen anderen Sinn zu unterschieben, als es in sich selbst hat, mit anderen Worten: auch bei der praktischen Auslegung dürfen die Worte, welche der Heilige Geist verkündigt hat, nicht verdreht werden. Es widerspricht dieses Verfahren dem Grundsatze der Wahrhaftigkeit, ein Grundsatz, der stets zu wahren ist. . . . Weder die heiligen Väter und Kirchenschriftsteller des Altertums noch die großen Exegeten des Mittelalters können in dieser Hinsicht durchweg als Muster dienen. Davon, daß diese Ausleger häufig schlechte Texte zur Hand hatten oder bei allem ehrlichen Streben in ihrer Auslegung fehlgingen, sehen wir hier ganz ab; ihre hermeneutischen Grundsätze waren vielfach solche, die wir nicht befolgen dürfen. Huldigten ja manche Exegeten, vorab die Alexandriner, einer übertriebenen Allegorese. Wir denken hier nicht etwa an absichtliche Verdrehungen und Mißdeutungen, sondern nur an jene unrichtigen Auslegungen[1]."

Bekannt ist der vierfache Schriftsinn des Mittelalters, der des öfteren zu mißbräuchlichen Ausdeutungen Veranlassung gegeben hat. „Der sensus moralis oder tropologicus ist an sich kein vom Literalsinn trennbarer Schriftsinn, sondern nur die Anwendung des Literalsinnes auf das sittliche Leben[2]." Daß Anwendungen auf das sittliche Leben in der homiletischen Exegese einen breiten Raum einnehmen, ist keine Frage.

Es läßt sich nicht leugnen, daß manche Begebenheiten besonders des Alten Testamentes, manche Fakta im Neuen, wenn auch ihr absoluter religiöser Gehalt nicht geleugnet werden kann, wenig persönlich Erbauliches enthalten, um so mehr religiös-historisches Interesse beanspruchen. Um auch diese Partien für die Erbauung fruchtbar zu machen, bediene man sich der mystischen Auslegung, des sensus mysticus. Folgende Regeln können zur richtigen Anwendung der Allegorese dienlich sein.

Primo, ut sumatur non ex nudis verbis sed ex rebus per verba significatis. In hoc enim allegoria a sensu historico differt. Secundo, ut sensus, qui afferuntur, nulli doctrinae verae, nec divinae nec humanae repugnent. Nam reiicienda est allegoria, quae false aliquid continet. Tertio debet conducere pietati et moribus, quod tunc commode fit, cum ea quae allegorice interpretamur, ex aliis scripturae locis ubi sine tropis expressa sunt, eruuntur[3].

„Wie das Alte Testament, so ist auch das Neue in mancher Hinsicht typisch-symbolisch; die Taten und Ereignisse im Leben des Herrn weisen auf die Zukunft seiner Kirche hin, ähnlich wie jene des Alten Bundes auf die

[1] Krieg-Ries, Wissenschaft der Seelenleitung III. Seite 165. (Freiburg, Herder 1915.)
[2] Nikel, Verwendung des A. Test in der Predigt. Breslau 1913, S. 81.
[3] Orator christianus Caroli Regii, Romae 1612. pag. 399.

des Neuen. Der Apostel selbst hat diesen Gedanken wiederholt hervorgehoben, die Sprache der christlichen Aszese ist von dieser Grundanschauung durchdrungen und hat sich aus ihr entwickelt. Kreuztragen, Gestorben-, Begrabensein, Auferstehen, Golgatha, Emmaus, Ephphetha, Christi Geburt, Pfingsten — alle diese großen Wunder und Tatsachen im Leben des Herrn wiederholen sich sinnbildlich gedacht im Leben der Kirche und der Seelen. Namentlich bei den Mystikern finden wir diese Auffassung häufig angewendet[1]."

Manche religiöse Erbauung läßt sich durch Akkomodation von Schriftgedanken auf andere Verhältnisse nach dem Vorbild der Liturgie erzielen, obwohl der sensus accomodatus mehr als Illustrationsmittel dient.

„Was ist zu beobachten, damit man nicht Stellen der Heiligen Schrift in unstatthafter Weise akkommodiere? Man muß die Stellen nicht losgerissen für sich nehmen, sondern sie im Kontext, nach dem ganzen Zusammenhange ins Auge fassen. Hat man dadurch ihren wahren Sinn, d. h. den vom Heiligen Geiste beabsichtigten, erkannt, so muß man sehen, ob zwischen den Personen oder Tatsachen, auf welche die Stelle sich in der Heiligen Schrift bezieht, und denen, auf die man dieselbe anwenden will, eine wirkliche Analogie, eine Art von Parallelismus bestehe. Nur in diesem Falle ist die Akkommodation zulässig; die Worte der Heiligen Schrift dürfen aber dabei nicht geändert werden. Ganz tadellose Akkommodationen sind es hiernach, wenn Bourdaloue vom heiligen Franz von Sales die Worte gebraucht: „In seiner Treue und Sanftmut hat ihn der Herr heiliggemacht" (Ekkli 45, 4); wenn an die Spitze einer Sammlung von Gebeten zu Ehren des hl. Aloisius als Motto die Worte stehen: „Preisen wird mich das Volk und ehren mich die Alten, den Jüngling" (Weish. 8, 10); wenn am Feste des Namens Mariä der Vers gebraucht würde: „Freuen sollen sich alle, die auf dich hoffen und in dir sich rühmen, welche lieben deinen Namen" (Ps. 5, 12), oder am Feste Mariä Geburt die Worte: „Viele werden ob seiner Geburt sich freuen." (Luk. 1, 14.)[2]

B. Aufbauender Teil.

I. Erbauungsuchendes Schriftstudium und Gewinnung des biblischen Gehaltes.

1. Kursorische Schriftlektüre.

Um die Heilige Schrift mit gedeihlicher Frucht für das persönliche Leben der Frömmigkeit zu gebrauchen, ist es vorher notwendig, sich mit deren Gehalt ganz vertraut zu machen. Die erste Vorbedingung, diesen biblischen Gehalt zu gewinnen, besteht in der kursorischen Lektüre der ganzen Heiligen Schrift. Diese Lektüre ist nicht so zu verstehen, als ob es genüge, einmal das Buch der Bücher vom In principio creavit Deus coelum et terram bis zum Amen. Veni Domine Iesu durchzulesen, um durch diese Lesung eine Gesamtauffassung von der Bibel zu gewinnen, sondern von der regelmäßigen Schriftlektüre darf sich der erbauungsuchende Schriftforscher nie dispensieren. Wie es für jene, die nach Tugend streben und ein geistiges Leben führen wollen, eine feststehende Regel ist, täglich eine geistliche

[1] Hettinger-Hüls, Aphorismen über Predigt und Prediger[3], Freiburg 1907, Seite 245.

[2] Jungmann, Theorie der geistl. Beredsamkeit[3], Freiburg 1895, II. Bd. S. 87.

Lesung zu halten, so muß es auch für den erbauungsuchenden Schriftbetrachter als Bestimmung gelten, von der er nie abgeht, täglich wenigstens ein Kapitel aus dem Neuen oder dem Alten Testamente zu lesen. Die Mitglieder der Unio apostolica haben diese Gewohnheit in ihre Regeln aufgenommen und kontrollieren diese auf der Schedula, die allmonatlich an den Diözesanleiter eingeschickt werden muß. Gewöhnlich wird in den Priesterseminarien und in den Noviziaten der religiösen Orden eine Anleitung zu einer fruchtbringenden kursorischen Schriftlektüre gegeben.

Diese Lektüre ist als geistige Lesung gedacht. Nur der heilige Text soll gelesen werden ohne Zuhilfenahme von Anmerkungen oder Kommentaren. Wer dabei aus Ehrfurcht nur kniend die Schrift liest, ahmt mit dieser Gewohnheit das Beispiel großer Heiliger nach.

In welchem Zeitraum die ganze Heilige Schrift regelmäßig gelesen werden soll, läßt sich durch eine allgemeine Vorschrift nicht bestimmen. Verschiedene Vorschläge sind im Laufe der Zeit gemacht worden. Man weiß, daß der heilige Johannes Chrysostomus allmonatlich die Briefe Pauli las, eine nicht geringe Leistung für einen Seelsorger in einer Großstadt. Vielleicht könnte als Norm aufgestellt werden, um allen Verhältnissen gerecht zu werden: innerhalb zwei, höchstens drei Jahre muß die Schrift vom Anfang bis zum Ende durchgelesen werden. Die Stoffverteilung im einzelnen kann dann jeder nach eigenem Dafürhalten selber vornehmen[1].

Um die kursorische Lektüre fruchtbarer zu gestalten, wird auch der Rat gegeben, nur mit der Feder in der Hand die Bibel zu lesen. Eine lohnende Aufgabe wäre es z. B., unter allgemeine Rubriken Schriftstellen zu sammeln und sich auf diese Weise eine Realkonkordanz zu verschaffen, die vor allem das Gepräge des Persönlichen besäße. Man vergesse aber nicht, Anmerkungen in seine Bibel zu machen. Hier möge Platz finden, was Moody in seinem Büchlein: „Genuß und Gewinn für Bibelforscher[2]" S. 113 schreibt: „Auf die einfachste Weise kann man sich Stellen anmerken, wenn man die Worte unterstreicht oder einen senkrechten Strich längs des Verses zieht. Eine andere gute Methode ist, mit der Feder die gedruckten Buchstaben nachzuziehen, so daß sie dicker werden. Das Wort sieht dann aus, als ob es fett gedruckt wäre.

Wenn ein Wort oder eine Wendung in einem Kapitel oder Buche sich oft wiederholt, so setze dem Texte gegenüber laufende Nummern auf den Rand. So finden wir im zweiten Kapitel des Propheten Habakuk ein fünfmaliges „Wehe" wider fünf allgemeine Sünden: (1) Vers 6; (2) Vers 9; (3) Vers 12; (4) Vers 15; (5) Vers 19. Numeriere in dieser Weise auch die zehn Plagen. Wenn in einem Verse eine Reihenfolge von Verheißungen und Ermahnungen vorkommt, so ist es besser, die Zahlen klein vor den Anfang jeder Verheißung oder Ermahnung zu setzen. 1 Mose 12, 2. 3 haben wir z. B. eine siebenfache Verheißung: „(1) Ich will dich zum großen Volke machen; (2) ich will dich segnen (3) und dir einen großen Namen machen; (4) und sollst ein Segen sein. (5) Ich will segnen, die dich segnen; (6) und verfluchen, die dich verfluchen; (7) und in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden." Spr. 1, 22 haben wir (1) Alberne, (2) Spötter, (3) Ruhlose.

---

[1] Vgl. Theol. Quartalschrift 1877, S. 75. [2] Kassel 1913.

Setze ein „X" an den Rand neben solche Dinge, die nicht allgemein beachtet werden, z. B. die Gesetze, die sich auf Frauen beziehen, die Männerkleidung tragen, und die hinsichtlich der Vogelnester (5 Mose 22, 5. 6); ferner der Schlaf des Arbeiters der Schlaflosigkeit des Reichen gegenüber (Pred. 5, 11).

Ich finde auch Anmerkungen folgender Art hilfreich:

1. Wechselseitige Beziehungen. 1 Mose 1, 1 gegenüber schreibe: „Durch den Glauben, Hebr. 11, 3", weil wir da lesen: „Durch den Glauben merken wir, daß die Welt durch Gottes Wort fertig ist." Neben 1 Mose 28, 12 schreibe: „Eine Gebetserhöhung, 1 Mose 35, 5." Neben Mt. 6, 33 schreibe: „1 Kön. 3, 13" und „Lk. 10, 42", welche Stellen uns Beispiele von der Wichtigkeit des Trachtens nach dem Reiche Gottes geben. Neben 1 Mose 37, 7 verzeichne: „1 Mose 50, 18", wo die Erfüllung des Traumes steht.

2. Verbindungslinien, welche man die Seite entlang zieht. So kann man Dan. 6 „helfe" (Vers 16), „hat mögen erlösen" (V. 20) und „hat erlöset" (V. 27) miteinander verbinden.

3. Kennzeichnung der abweichenden Lesarten in den Übersetzungen.

4. Wörter, die im Laufe der Zeit ihre Bedeutung verändert haben, oder Kennzeichnung von Wörtern, bei denen die deutsche Übersetzung nicht die volle Bedeutung des Wortes in der Grundsprache wiedergibt.

5. Unglückliche Kapitel-Einteilung.

6. Bei dem Anfang jedes Buches schreibe eine kurze Inhaltsangabe nieder, ähnlich den Kapitel-Überschriften einiger Bibelausgaben.

7. Schlüsselwörter und Schlüsselverse.

8. Kennzeichne alle Stellen, die einen religiösen Umschwung in deinem Leben bewirkt haben."

Will man das Volk zur Schriftlektüre anleiten, so wäre es dienlich, dasselbe auf folgende Fragen aufmerksam zu machen, die sich in demselben Werkchen Seite 56 finden:

„1. Von welchen Personen habe ich gelesen, und was habe ich von ihnen gelernt?

2. Über welche Örter habe ich gelesen, und was habe ich über sie gelesen? Wenn der Ort nicht erwähnt ist, kann ich ausfindig machen, wo er liegt? Weiß ich seine Lage auf der Landkarte?

3. Bezieht sich der Abschnitt auf eine besondere Zeit in der Geschichte der Kinder Israels, oder auf eine einflußreiche Persönlichkeit?

4. Kann ich das Gelesene aus dem Gedächtnis wiedererzählen?

5. Gibt es Parallelstellen oder Texte, welche einiges Licht auf diesen Abschnitt werfen?

6. Habe ich etwas über Gott, den Vater, oder über Jesum Christum, oder über den Heiligen Geist gelesen?

7. Was habe ich über mich, über die verderbte Natur des Menschen, über die geistliche neue Natur gelesen?

8. Finde ich hier eine Pflicht, die ich beachten muß, ein nachahmungswertes Beispiel, eine Verheißung, die ich ergreifen sollte, eine Ermahnung für mein Leben, ein Gebet, dessen ich mich bedienen kann?

9. Wie ist diese Schriftstelle nütze zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit?

10. Enthält sie das Evangelium sinnbildlich oder unverhüllt?

11. Welcher Vers ist der Schlüssel des ganzen Kapitels oder Abschnittes? Kann ich ihn aus dem Gedächtnis wiederholen?"

2. Erforschung des biblischen Vollsinnes.

Wenn für ein Werk, soll es die Bezeichnung klassisch empfangen, neben einer gefälligen Darstellung ein bedeutender Inhalt gefordert wird, dann kann von der Bibel gesagt werden, daß sie das klassischste Werk der Welt ist. Sie bietet einen so reichen, außerordentlichen Ideengehalt, daß auch an kurze Sentenzen eine homiletische Erklärung angeschlossen werden kann. Je gehaltvoller eine Schrift ist, desto mehr lohnt es sich, die ganze Gedankenwelt zu erfassen, tiefer zu erforschen und zu seinem geistigen Besitztum zu machen. Die Hl. Schrift referiert dazu über unsere höchsten Güter, nicht in systematischer Folge, sondern in plastischen Bildern; sie zeichnet die lebendige Religiosität, das erlebte Christentum. Mit welchem Eifer muß sich darum der erbauungsuchende Schriftforscher auf das tiefere Verständnis des Buches der Bücher werfen, um den religiösen Gehalt in seinem Herzen nachzuempfinden, ja, sich mit ihm geistig zu assimilieren! Der Ausleger der Heiligen Schriften genügt seiner Pflicht, wenn er ihren Sinn für jene verständlich macht, die ihn nicht erfassen. Weiter aber geht der Schriftforscher, der scrutator divinarum scripturarum. Nie wird dieser ausstudieren. Er wünscht, die Tage möchten noch einmal so lang sein, um den Vollgehalt der Schrift erfassen zu können.

Es wäre mit dem erbauungsuchenden Schriftstudium schlimm bestellt, wenn deren Jünger bei Erschöpfung des reichen biblischen Gehaltes auf ihre Selbstarbeit allein angewiesen wären und ihre eigene Geistesschärfe. Zu mühsam wäre die Arbeit, da, um zu dem Edelmetall zu gelangen, erst noch viel Geröll und steinigter Grund entfernt werden müßte. Das kurze Menschenleben reicht auch nicht aus, selbst wenn man anderen Pflichten ganz überhoben wäre, eine größere Zahl von Forscherarbeiten glücklich zu vollenden. Im Laufe der Jahre sind manche Werke erschienen, die es dem Schriftforscher erleichtern, tiefer in den biblischen Gehalt einzudringen, obwohl der katholische Büchermarkt — es muß offen ausgesprochen werden — im Gegensatz zum protestantischen hier eine große Lücke aufweist. Für das Volk haben wir, um es immermehr in die Schrift einzuführen, beinahe gar nichts, trotz der Unmenge von erbaulichen Büchern und Sonntagsblättern. Jene Werke und Monographien, die hier gemeint und im Buchhandel erschienen sind, gehören zu den gelehrten Schriften und sind nur für solche mit theologischer Bildung berechnet.

Leichter würde der Kandidat des Priestertums den Gehalt der Heiligen Schrift erfassen, wenn er eingehend eine neu- und alttestamentliche Theologie studierte. Im Zusammenhang würden ihm dann die biblischen Wahrheiten, beleuchtet durch das Gotteswort der Schrift, vorgeführt werden. Da es, abgesehen von P. Scholz (1861) und Peters (1913) sowie einigen Monographien, uns an einer systematischen Bearbeitung der Theologie des Alten und Neuen Testamentes fehlt, so muß derselbe Zweck, wenn auch nicht in gleichem Maße erreicht werden, wenn solche Lehrbücher der Dogmatik zum Studium genommen werden, die den Schriftbeweis mit besonderer Ausführlichkeit behandeln. Unter den neuesten Werken dürfte die Dogmatik von

Bartmann diesen Dienst am ersten leisten, unter den früheren Scheeben. Schell zeigte in seiner Dogmatik eine staunenswerte Schriftkenntnis. Ebenso behalten die Anmerkungen in der Bibelausgabe von Loch und Reischl ihren dauernden Wert. Die Schrift Meschlers „Zum Charakterbild Jesu“ zeigt den Weg, den wir mit unserer erbaulichen Literatur eifriger betreten müssen.

Es sollen jetzt einige Methoden angeführt werden, die es dem Schriftforscher leicht ermöglichen, sich den biblischen Gehalt möglichst vollständig anzueignen. Die Methoden sind leicht vorzunehmen, so daß in ihnen auch jene aus dem Volke zu unterweisen wären, die gern die Heilige Schrift zur eigenen Erbauung lesen. Man sage nicht, dies Bestreben sei ein unerreichbares Ideal. Denn solche Methoden werden schon tatsächlich vom Volke angewendet. Sie regen aber die Selbsttätigkeit an, und beim erbauungsuchenden Schriftstudium kommt es viel auf die eigene Arbeit, auf die Anspannung der eigenen Kräfte an.

a) Studien von Einzelbegriffen. (Wortstudium.)

Ein fruchtbares Studium bedeutet es, einzelne Wörter der Heiligen Schrift näherhin nach ihrem Gebrauch zu studieren, um so ihren Inhalt immer besser zu erkennen. Man nehme einmal ein Wort, das bei einem bestimmten Hagiographen oder in einem verhältnismäßig größeren Schriftabschnitt häufiger vorkommt, man achte ferner auf dessen Anwendung, auf die Nüancierung in der Bedeutung, und man wird über den geistigen Gewinn entzückt sein, der sich der Seele aufdrängt. Der erbauungsuchende Schriftforscher studiere einmal das Wort „Leben“ bei Johannes oder die Begriffe „Geist“ oder „Liebe“ bei demselben Jünger, ferner den Begriff „Rechtfertigung“ bei Paulus, „Weisheit“ in den Sapientialbüchern, die Begriffe „Licht“, „Glauben“, „Hölle“, „Himmel“ usw. Erleichtert wird dieses Studium durch den Gebrauch der verschiedenen Konkordanzen[1].

b) Beschäftigung mit biblischen Charakteren.

Die Erforschung der Charaktere wird auf den Gymnasien ebenfalls angewandt, um die Schüler in das Verständnis eines Dramas beispielsweise einzuführen. Ähnlich verfahre man mit der Heiligen Schrift. Man denke z. B. an den Charakter Abrahams, Davids, Samuels, Johannes des Täufers, Pauli, an Charakterzüge Christi. Nähere Anweisungen zu diesem Studium finden sich bei Meyenberg S. 151.

c) Studium der Vorbilder.

Die Heilige Schrift ist ein großes Ganzes. Gott dem Herrn hat es gefallen, im Alten Testamente eine Anzahl von Typen aufzustellen, deren Ausdeutung wir im Neuen erfahren. Die Volksschule bietet zu dieser Betrachtungsweise schon Anleitung.

d) Nachforschen der biblischen Illustrationen.

Die Bibel schildert mit der Bilderpracht der Orientalen. Man folge einmal den Tropen, die von den Propheten angewendet werden, man studiere die Parabeln des Herrn! Welch reicher Inhalt, welch herrliche Poesie: Perlen der Weltliteratur.

[1] Zu weiterer Anregung lese man Meyenberg S. 147 ff. und Sailer S. 281 ff.

Es könnte ja noch auf andere Gegenstände hingewiesen werden, die eines eingehenden Studiums wert sind. Wer wollte diese alle bei einem Buche aufzählen, in dem nichts, auch gar nichts klein und gering erscheint!

3. Modi zur Entfaltung von Schrifttexten (Amplifikation).

Der erbauungsuchende Schriftforscher muß auf das Kleine sehen. Einzelne Verse, kleinere Texte mache er zu seinem Lieblingsstudium. Um deren Sinn wie einen reichen Bildergarten vor sich ausgebreitet zu sehen, bedarf er der Fähigkeit, die Schriftstellen zu amplifizieren, worin die Väter wie Chrysostomus und Augustinus, ferner der heilige Bernhard so große Meister waren. Will vor allem der Prediger nicht in die Manie verfallen, Schriftstellen nur zu zitieren, muß er es verstehen, ihren vollen Sinn zu entfalten. Durch Erweiterung der Bibeltexte wird die Predigt schriftgemäß.

Die Entfaltung von Schrifttexten kann zur Spielerei herabsinken, wenn sie gekünstelt erscheint. Carolus Regius zählt in seinem Orator christianus zwanzig Modi auf, um Schriftstellen zu erweitern. Viele von diesen legen mehr in den Text hinein, als daß sie ihn auslegen. Immerhin zeigt diese Tatsache, wie sehr man im 17. Jahrh. noch darauf sah, die Schrift auf der Kanzel zu verwerten.

P. Jos. Kleutgen hat in seiner Ars dicendi einige wenige brauchbare Modi angegeben, die Jungmann übernommen hat. Nach diesem letzten Autor sollen sie hier angeführt werden:

1. Eine sehr einfache Weise, einen Schrifttext auszuführen, besteht darin, daß man eine Erklärung benutzt, welche über den in Rede stehenden Text die Kirche gibt oder die heiligen Väter.

2. Häufig ergeben sich sehr brauchbare Gedanken, wenn man die besonderen Begriffe, die ein Schrifttext enthält, oder die besonderen Satzteile näher ins Auge faßt und erwägt. Das Verfahren hierbei ist jenem nicht unähnlich, welches der heilige Ignatius in den Geistlichen Übungen empfiehlt.

3. Nicht wenige Gedanken, namentlich Vorschriften und Grundsätze für das christliche Leben, finden sich in der Heiligen Schrift wiederholt und an mehreren Stellen, aber in verschiedener Weise ausgesprochen. Sammelt man diese, seien es eigentliche Parallelstellen oder nicht, so läßt sich durch Verbindung derselben oft eine sehr gute Ausführung eines Schrifttextes herstellen. Kleutgen erinnert beispielshalber an die Worte: „Das himmlische Reich leidet Gewalt," zu deren Ausführung folgende andere Stellen dienen können: „Niemand wird gekrönt werden, der nicht gesetzmäßig gekämpft hat"; „So jemand zu mir kommt und nicht hasset Vater und Mutter . . ."; „Wenn dich dein Auge ärgert . . ."; „Wer nicht sein Kreuz mir nachträgt . . ."; „Wer seine Seele liebt . . ."; „Noch habt ihr nicht bis aufs Blut widerstanden . . ."; „Wer ausharret bis ans Ende, der wird selig werden"[1].

4. Ein viertes, häufig sehr brauchbares Mittel gründet sich auf die Anwendung des Gegensatzes („Opponere alia loca de re contraria" Kleutgen).

5. Oft ergeben sich gute Gedanken für die Ausführung eines Schrifttextes, wenn man die Umstände erwägt, d. h. wenn man, wo es sich um eine Äußerung oder um eine Tat handelt, die redende oder die handelnde

[1] Parallelstellen in reicher Auswahl gibt die von Grammatica besorgte Ausgabe der Vulgata an, die bei Benziger erschienen ist.

Person ins Auge faßt und was zu ihr gehört; weiter diejenigen, an welche die Worte gerichtet sind oder welche Teilnehmer, Zeugen oder der Gegenstand der Handlung waren; wenn man die Zeit, die Veranlassung, den Grund, den Ort, die Weise der Handlung berücksichtigt, sowie die Stimmung und die Gefühle, von welchen die Worte oder die Tat in dem Redenden oder Handelnden sowohl als in den Hörenden oder sonst Beteiligten begleitet sein mußten.

6. Im achten Abschnitte war von zwei Figuren die Rede, welche man die Beratschlagung und Dubitation nennt. Diese Figuren werden bei der Ausführung von Schriftstellen, die einen bedeutenden Gedanken enthalten, mitunter sehr passend angewendet, namentlich wenn die Stelle auf den ersten Blick nicht so leicht verständlich erscheint oder doch an und für sich in verschiedenem Sinne genommen werden könnte.

7. Manche Stellen der Heiligen Schrift enthalten Gedanken, die sich dadurch sehr angemessen ausführen lassen, daß man Rücksichten hervorhebt, welche zu dem Inhalt der Stelle in Kausalbeziehung stehen; ich will sagen, daß man je nach der Verschiedenheit des Gedankens entweder die Zwecke auseinandersetzt, welche die Weisheit Gottes im Auge hatte, indem sie dieses und jenes wirkte oder geschehen ließ, oder die Gründe angibt, weshalb irgendwelche Ursache diese oder jene Wirkung erzeugt, oder die Rücksichten, welche uns bestimmen müssen, der in einer Stelle ausgesprochenen ethischen Vorschrift Folge zu leisten.

8. Eine besonders wirksame Ausführung einer Schriftstelle läßt sich oft dadurch bilden, daß man sie auf verschiedene Menschenklassen oder auf verschiedene Tatsachen, Erscheinungen, Zustände, Ansichten anwendet und ihre Wahrheit oder ihre Bedeutung in Rücksicht auf jede derselben hervortreten läßt. Dieses Verfahren ist seinem Wesen nach nichts anderes als die im fünften Abschnitt besprochene „Auflösung in Teile"; man faßt je nach Umständen das Subjekt, das Prädikat, das Objekt oder irgendeinen anderen Begriff des auszuführenden Satzes ins Auge und zählt die Teile oder Rücksichten auf, welche derselbe umschließt[1].

II. Erbauungsuchendes Schriftstudium und Gewinnung des Frömmigkeitsgehaltes.

Alles, was bisheran über das erbauungsuchende Schriftstudium gesagt worden ist, diente dazu, den Jünger dieser heiligen Wissenschaft immer mehr in die religiöse Welt des Christentums durch Verwendung der ersten Quelle einzuführen. Wer mit aufrichtig frommer Gesinnung die Bibel liest, ihren Gehalt durch die angegebenen Methoden zu gewinnen sucht, bei dem werden sich von selbst Affekte des Lobes und des Dankes, der Bewunderung und der Sühne auslösen, und das Gemüt wird sich spontan in einem freien Gebete öffnen zu dem Urheber der Heiligen Schrift, mit dem zu verkehren der gläubigen Seele eine Wonne ist.

Unsere Aufgabe dürfen wir aber noch nicht als gelöst betrachten. Wir müssen sehen, ob es uns nicht gelingt, noch unmittelbarer den ganzen Frömmigkeitsgehalt der Bibel, besonders zur Herausarbeitung der eigenen christlichen Persönlichkeit auszuschöpfen. Die einzelnen Bücher der Heiligen Schrift sind ja nicht an die Menschheit des zwanzigsten Jahrhunderts gerichtet,

---

[1] Jungmann ebenda, II. Bd., S. 89–99.

sondern verfolgten trotz ihres Ewigkeitsgehaltes partikuläre Ziele. Und doch ist jede Schrift zu unserer Unterweisung verfaßt und nützlich zur Belehrung, zur Bestrafung, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit. Wie kann die Bibel diese erzieherische Aufgabe auch heute noch, nachdem die Verfasser und die Adressaten der einzelnen Schriften schon zum Teil viele tausend Jahre heimgegangen sind, an uns Christen, die wir unter anderen geschichtlichen Bedingungen Gott suchen als die Juden und die ersten Anhänger Jesu, vollziehen? Kann man sich eine Methode denken, die es jedem leicht ermöglicht, den Frömmigkeitsgehalt leicht herauszuschälen? Wir wollen es versuchen.

1. Textmeditation.

In der Kirche ist es immer Gebrauch gewesen, das betrachtende Gebet im Anschluß an die Heilige Schrift zu pflegen. Zur Unterstützung ist im Laufe der Zeit eine unübersehbare Literatur von Betrachtungsbüchern herausgekommen, die vielfach geteilte Aufnahme bei jenen empfing, die das innerliche Gebet mit Vorliebe pflegten. Viele glaubten auch eine starke Diskrepanz in den Betrachtungen zwischen der Erwägung des heiligen Textes und der aus dieser gefolgerten Anwendung bemerken zu können. Vielfach vermißt man zwischen Erwägung und Anwendung die rechte geistige Verkettung, da die Anwendung des öfteren eine Umbiegung des erbaulichen Textinhaltes auf irgendeine vorgefaßte Linie bedeutet.

Der erbauungsuchende Schriftforscher muß aber befähigt sein, selbständig seine Betrachtung über Schrifttexte zu machen, und zu diesem Ziele mögen ihn folgende Angaben näher führen.

Früher wurde schon erwähnt, daß die grammatisch-historische Auslegung des Schrifttextes die Basis bildet zur Gewinnung des spezifischen Frömmigkeitsgehaltes.

Die einzelnen Schriften des Alten und Neuen Testamentes bestehen nicht aus einem Konglomerat zusammengewürfelter Gedanken. Wenn auch zuweilen die Gedankenfolge nicht ebenmäßig verläuft, so läßt sich doch immer ein eng begrenzter Text mit einheitlichem Gedanken bestimmen. Zunächst hat der erbauungsuchende Schriftforscher für seine Textmeditation einen so umgrenzten kurzen Schriftabschnitt mit einheitlichem Gedanken festzustellen. Hat er dann mit Hilfe der Exegese den Sinn richtig erfaßt, kann er zur Betrachtung der göttlichen Wahrheit übergehen.

Das kalte, begriffliche Denken mag für den Mann der Wissenschaft notwendig sein, für die Textmeditation als Gebet bedeutet es die geistige Erstarrung. Das Herz muß warm und zur Frömmigkeit gestimmt sein, um in Gebetsaffekten sich vor Gott ergießen zu können.

Hast du einen passenden Schriftabschnitt ausgewählt, dann öffne, erbauungsuchender Schriftforscher, weit das Auge deiner Phantasie und sieh dich genau in der ganzen Lage um, in die der Text dich versetzt. Verhältnismäßig leicht erscheint es, sich in der Örtlichkeit zurechtzufinden und sich von den handelnden Personen ein getreues Bild zu entwerfen, wenn geschichtliche Texte den Gegenstand der Betrachtung bilden. Noch leichter erscheint es, wenn durch Studium der Zeitgeschichte, durch Anschauen biblischer Bilder das Ausmalen der Örtlichkeit unterstützt wird. Auch bei Lehrtexten und paränetischen Schriftabschnitten muß die Phantasie mitspielen. Sehr oft bieten

die von der Schrift angewendeten Tropen das beste Substrat, um die Phantasie zu fesseln. Zum wenigsten denke man sich: der Herr oder der Apostel rufe einem persönlich jenes Schriftwort zu.

Nur dann wird die Textmeditation fruchtbringend werden, wenn das Gemüt mitspricht. Darum öffne auch dein Gemüt, erbauungsuchender Schriftbetrachter, und laß den Text sich dort hineinsenken. Dein gut gestimmtes Herz macht dich empfänglich für die göttliche Wahrheit und läßt dich die Schönheit des Gotteswortes kosten. Das fromme Gemüt läßt dich vieles erkennen, wohin der grübelnde Verstand nicht gelangen kann.

Nun vertiefe dich betend in die Einzelheiten des Textes! Die kleinen und kleinsten Teile des Schriftabschnittes, die einzelnen Faktoren und Momente, die einzelnen Wörter und Wortgruppen mußt du nun erwägen. Die Methoden, die kurz vorher angegeben wurden, um mit deren Hilfe einen Schrifttext zu erweitern, werden dir dabei vorzüglichste Dienste leisten, besonders die zuletzt aufgeführten.

Die Seele der Textmeditation bildet die Anwendung der erwogenen Textwahrheit auf die persönliche Seelenlage. Nur eine solche Anwendung sollte gemacht werden, die zu dem Text auch paßt, die sich als ein sensus consequens aus der Wahrheit auf die konkreten Heilsbedürfnisse ergibt. Darum suche man nicht bei dem üblichen Tugendsystem nach Anwendungen, obwohl dessen Kenntnis gute Dienste leistet. Man frage sich: „Was hat dir der Text zu sagen, wie hast du dich nach der erkannten Wahrheit in deinem früheren Leben gerichtet, welche Erhebungen geben sie deiner Seele, wie kann dein Glaubensbewußtsein, deine Hoffnungsfreudigkeit, deine Sehnsucht nach Vervollkommnung gefördert und gestärkt werden?" Ähnliche Fragen richte der erbauungsuchende Schriftforscher an sein gut gestimmtes Herz und beantworte sie vor Gott in der beredten Sprache des warmen Gemütes.

Joh. Baptist Hirscher hat in seinen Betrachtungen zu den sonntäglichen Evangelien und Episteln zuweilen vorzügliche Textmeditationen mit guten Anwendungen geliefert.

2. Wie kann man dem Text noch eine stärkere Einwirkung auf den Willen geben?

Textmeditation ist mehr die Art eines beschaulichen, in Gott versunkenen Gemütes. Je ungezwungener sich jemand auf den Höhen der Mystik bewegt, desto leichter wird es ihm, sich mit geistigem Verständnis betend und sinnend in die Schrift zu versenken. Ist er doch den Hagiographen kongenial.

Wenn auch die Betrachtung des biblischen Gutes nicht losgelöst sein darf von der Förderung des eigenen religiösen Charakters, so kann doch die Bildung der christlichen Persönlichkeit mit Hilfe der biblischen Wahrheiten eigens in Erwägung gezogen werden. Diese Spezialbehandlung des erzieherischen Momentes ist für eigene und fremde Seelsorge von so grundlegender Bedeutung, daß sie einer gesonderten Besprechung wohl wert ist.

Auf eine Grundformel, die in drei Momente zerlegt werden kann, läßt sich alles Wirken an der geistigen Persönlichkeit bringen. Religiös wirken heißt mit Hilfe von Weltanschauungsgedanken den sittlichen Zustand der Menschen nach einem Ideal umbilden. Drei Momente sind demnach beim Wirken ins Auge zu fassen. Zunächst denken wir an das Ideal, nach dem sich jeder Mensch bilden soll, das theoretisch in den Evangelien niedergelegt

ist, zum Anschauen nahe im Heilande. Noch kein Mensch ist diesem Ideal vollkommen ähnlich geworden, wenn wir von der Muttergottes absehen. Wir haben es darum ferner im sittlichen Leben mit einer Wirklichkeit zu tun, die einen anormalen Zustand darstellt, der im Sinne des Ideals umgebildet werden müßte. Schließlich kann dieser anormale sittliche Zustand nur mit dem Hebel einer geläuterten Weltanschauung umgeformt werden, einer Weltanschauung, die solche Motive in ihrem Glaubenssystem umfaßt, daß der Mensch gezwungen ist, die bildende Hand an seinen Charakter anzulegen. Beim Wirken operiert man demnach mit 1. Norm-, 2. Zustands- und 3. Hilfsgedanken.

Mit Hilfe dieser drei Kategorien betrachte man einen kurzen Textabschnitt mit einheitlichem Gedanken und man frage sich: Liegen in dem Text Norm-, Zustands- oder Hilfsgedanken, alle drei oder zwei derselben oder nur einer?

Diese Kategorien, wenn auch bloße Namen und Formeln, lenken aber die Blicke auf präzise Unterscheidungen, die in der Sache selbst beruhen und dem erbauungsuchenden Schriftforscher helfen, den Text leichter auf seine sittlichen Zustände anzuwenden.[1] Nehmen wir einmal Matth. 5, 43—47. Die Textwahrheit dieses Abschnittes lautet: Liebet eure Feinde. In Vers 43 und 44 gibt der Herr das normative Verhalten an gegenüber den Feinden: sie lieben, ihnen Gutes tun, für sie beten. Vers 45—47 gibt Motive an oder Hilfsgedanken. Vers 45: dann werden wir Kinder des himmlischen Vaters, Vers 46 und 47: wir müssen als Christen mehr leisten als der gewöhnliche Mann.

Ähnlich läßt sich auch bei anderen Texten je nach ihrer Eigenart verfahren.

Folgerichtig müßte jetzt die Frage erörtert werden: wie hat der Priester zu verfahren, um das Ergebnis seines erbaulichen Schriftstudiums an die Gemeinde zu bringen? Es begänne hier also das Problem der biblischen Predigt. Diese für die jetzige Lage der Predigt so wesentliche Frage ausführlich zu besprechen, übersteigt das Ziel dieser Arbeit, verdient aber, zumal eine gründliche Behandlung noch nicht erfolgt ist, die Beachtung weitester Kreise.

Behandlung der Sozialdemokraten unter den Pfarrkindern.

Von Dr. Ludwig Nieder, Priester der Diözese Speier.

In fast allen katholischen Pfarreien, auch auf dem flachen Lande, sind bei den letzten Wahlen sozialdemokratische Stimmen für die Mehrheitssozialisten oder gar für die Unabhängigen abgegeben worden. In sehr vielen Fällen wird man es hier nicht mit verhärteten „Überzeugungs“-Sozialdemokraten zu tun haben, sondern mit „Stimmungs“-Sozialdemokraten, also mit Leuten, die im Zusammenhange mit den unangenehmen Ereignissen im Felde und daheim sowohl zu der bisherigen Regierung wie auch zu den bürgerlichen Parteien das Vertrauen verloren haben. Bei den einen geht die Verstimmung

[1] Vgl. Niebergall, Eine Untersuchung über den Weg zum Willen. Tübingen 1906, S. 169.

tiefer, bei den anderen weniger tief. Für die praktische Seelsorge kommt es darauf an, die Leute nicht durch verkehrte Behandlung in ihrer sozialdemokratischen Stimmung zu verhärten. Erfahrungsgemäß werden gar manche durch gerechte, sachgemäße Behandlung zurückgewonnen.

1. Wer sich nicht offen als Sozialdemokrat bekennt, den möge der Seelsorger, auch wenn die Leute darüber herum reden, nicht als Sozialdemokrat behandeln, sondern wie jeden anderen katholischen Mann sowohl für das katholische Vereinsleben wie auch für die unsere religiösen Interessen schützende Zentrumspartei um Mitgliedschaft und Beitragsleistung ansprechen.

2. Bei der ersten, möglichst ungezwungen sich ergebenden Gelegenheit spreche man mit dem als Sozialdemokrat Verdächtigten genau so wie mit jedem anderen aus dem Felde Heimgekehrten zunächst über seine Erlebnisse. Man lasse den Mann sich aussprechen. Rückhaltlos stimme man jeder berechtigten Kritik von Mißständen zu. Einer übertriebenen oder gar rabiaten Kritik widerspreche man nicht in einer Form, als ob man ihm jede Kritik ausreden wolle, sondern sage ganz offen: „Ich finde es begreiflich, daß sich soviel Bitterkeit in Ihnen aufgehäuft hat; was Sie erlebt, war mehr, als ein Mensch normalerweise ertragen kann; da kann einem die Galle überlaufen. Selbstverständlich müssen wir alle zusammen helfen, daß für die Zukunft solcher Mißbrauch aufhört, ja, ich bin dafür, daß gewisse schwere Vergehungen von Vorgesetzten und Beamten, die noch genau konstatiert werden können nach Ort, Zeit und Person, noch nachträglich ihre Sühne finden, ähnlich wie wir auch einem unparteiischen Gerichtshofe zustimmen, der feststellen soll, ob und wie weit unsere verantwortlichen führenden Männer ihre Pflicht in strafwürdiger Weise versäumt." Durch solche und ähnliche Bemerkungen, die dem Manne zeigen, daß man kritischen Erwägungen zugänglich und für den Seelenzustand der Verbitterung verständnisvoll ist, gewinnt man Vertrauen.

3. Auf das politische Gebiet kann man etwa wie folgt überleiten: „Ich kann es auch verstehen, daß mancher durch die Mißstände daheim und im Felde zu der Meinung gekommen ist, nur die Sozialdemokratie habe die nötige Rücksichtslosigkeit, um Abhilfe zu schaffen. Tatsächlich haben sich ja manche sozialdemokratische Abgeordnete auch sehr bemüht, Mißstände daheim und im Felde zur Anklage und Abstellung zu bringen. Aber ebensosehr und manchmal noch viel wirksamer bemühten sich auch Leute auf der Zentrumsseite. Es ist deshalb ungerecht, wenn man die einen anerkennt, aber die Bemühungen der anderen totschweigt. Außerdem haben die Sozialdemokraten bis zum Ende des Krieges durch die sozialdemokratische ‚Feldpost' (Soldatenzeitung) und den Mund ihrer Führer und Zeitungen Heer und Heimat immer wieder ermahnt, zu bedenken, daß es sich um einen Existenzkampf handle und daß nicht die Erbitterung für unsere Entschlüsse ausschlaggebend sein dürfe. Es ist also unrecht zu sagen, das Zentrum habe nur die Pflicht betont und keine Kritik geübt. Leider ist die Arbeit des Zentrums für das Volk daheim und im Felde vielen nicht entsprechend zum Bewußtsein gebracht worden."

4. Am klarsten tritt der Punkt, wo einzusetzen ist, hervor, wenn man die fragliche Persönlichkeit sich genügend äußern läßt und durch wohlwollende Unterhaltung eine recht offenherzige Äußerung im Fluß hält. Wenn dabei der Betreffende offen seine sozialdemokratische Überzeugung bekennt, dann

wird man ohne Aufregung mit Seelenruhe und Wohlwollen erklären: „Ich bin etwas überrascht, daß auch Sie zu dieser Partei sich bekennen. Wenn ich auf Ihre Familie sehe, auf Ihre Eltern und auf Ihre eigene religiöse Vergangenheit, dann kann ich mir nicht denken, daß Sie mit Ihrer sozialdemokratischen Stimmung zugleich auch Ihren Glauben von sich werfen wollen." Dann muß es sich zeigen, ob der Angeredete zu denen gehört, die religiös treu katholisch, und nur politisch wirtschaftlich Sozialdemokraten sein wollen. Wenn der Betreffende auch seinen religiösen Schiffbruch und seine Gleichgültigkeit gegen das religiöse Leben offen bekennt, dann ist ihm eine besondere Behandlung angedeihen zu lassen, die ihre eigene Methode hat. Wenn er aber vielleicht sogar eifrig und nachdrücklich betont, die Treue zu seinem katholischen Glauben mit der Zugehörigkeit zur Sozialdemokratie verbinden zu können, dann ist die Behandlung in der bereits angedeuteten Weise und weiterhin wie folgt zu gestalten:

5. Die Klärung der Tatsache, daß die Sozialdemokratie als Partei auf kulturpolitischem Gebiete mit unseren kirchlichen und religiösen Interessen in Konflikt kommt, daß fernerhin die tiefsten Grundsätze und die eigentlichen geistigen Führer der Sozialdemokratie im christentumfeindlichen Geiste wurzeln, soll dem verirrten Manne nicht zu heftig und zu plötzlich, gleichsam über den Kopf geschüttet werden. Man muß darauf achten, daß man in seelenruhiger und wohlwollender Unterhaltung ihm die entsprechenden Tatsachen so deutlich vorlegt, daß er selbst den Schluß ziehen kann, bzw. durch unsere Aufforderung und Fragestellung veranlaßt, auch wirklich zieht. Die Sache könnte sich etwa so abspielen: „Zunächst freue ich mich darüber, daß Sie selbst Gewicht darauf legen, nicht an religionsfeindlichen und antichristlichen Tendenzen sich zu beteiligen. Deshalb habe ich auch das volle Vertrauen, daß Sie, wenn Sie einmal die Sozialdemokratie nach Theorie und Praxis gründlich kennen gelernt haben, auch die Konflikte, ja die vollständige Unvereinbarkeit mit Ihrer religiösen Überzeugung erkennen. Sagen Sie mir ganz offen, wenn Sie heute oder morgen die Überzeugung gewinnen, daß wirklich die Sozialdemokratie mit unserer christlichen Religion und unserem kirchlichen Leben unvereinbar ist, daß Sie dann mit aller Entschiedenheit und wenn es Ihnen noch so schwer fiele, den Entschluß fassen: Da mache ich nicht mehr mit, meine Religion steht mir höher als die sozialdemokratische Partei?"

6. Wenn dieser bedingte Entschluß bei einem Manne erreicht wird, dann ist die erste Stufe zur innerlichen Umkehr betreten, die goldene Brücke zur Rückkehr gebaut, dann kann man sogleich oder nach einer entsprechenden Pause beim nächsten Zusammentreffen den Nachweis der Unvereinbarkeit zwischen Sozialdemokratie und katholisch-kirchlicher Gesinnung und Lebenspraxis wahrheitsgemäß und eindrucksvoll dartun. Man versäume jedoch nicht, noch ehe man diesen Schlußstein einfügt, zu betonen: „Selbstverständlich sollen Sie, wenn Sie aus Liebe zu Ihrer Religion sich von der Sozialdemokratie abwenden, keineswegs darauf verzichten, die Mißstände im öffentlichen Leben, in Gemeinde, Staat und Berufsleben zu bekämpfen und überwinden zu helfen, im Gegenteil. Dieselbe Liebe zu Ihrer Religion, die Sie antreibt, von der Sozialdemokratie sich abzuwenden, muß Sie mit voller Wucht dazu antreiben, die Welt und die Menschen kritisch zu betrachten. Die Liebe zu Ihrer Religion muß Ihnen den festen Entschluß einprägen, Ihre ganze Persönlichkeit und alle Kraft dafür einzusetzen, alles Menschenunwürdige im wirtschaftlichen,

sozialen und politischen Leben zu bekämpfen und verbessern zu helfen. Was in dieser Hinsicht die Sozialdemokratie Gutes hat — das hat das Christentum längst grundsätzlich gefordert, aber wir verkehrten Menschen, die wir auch sonst nicht immer die Forderungen unserer Religion pünktlich erfüllen, sind auch da vielfach nachlässig und gleichgültig geworden. Nicht aus sozialdemokratischen Beweggründen, sondern gerade aus unseren christlichen und religiösen Beweggründen heraus müssen wir da uns besser rühren. Lesen Sie einmal die berühmte Enzyklika des sozialen Papstes Leo XIII. über die „Arbeiterfrage", die Schriften des großen Bischofs Ketteler von Mainz, sowie des Prof. Hitze und die einschlägigen Hefte und Schriften des Volksvereins und anderer.

7. Soweit in diesen Dingen die Sozialdemokratie ohne Gehässigkeit gegen unsere religiöse Überzeugung Ähnliches erstrebt und mit uns zusammenwirken will, wird sie uns in vielen Dingen am gleichen Arbeitsplatz finden. So erklärt sich auch das Zusammenwirken des Zentrums mit der Sozialdemokratie in der Nationalversammlung. Bei solchem Zusammenwirken wird nur das Gemeinsame betont, das Gegensätzliche aus Rücksicht auf die furchtbare Not unseres Volkes zurückgestellt. Unsere christliche Volkspartei, das Zentrum, hat gar kein Verlangen danach, das, was uns trennt von der Sozialdemokratie, in die praktische Politik hereingeworfen zu sehen. Das Zentrum hat wahrhaftig nicht den Wunsch, in der Politik einen Kampf gegen die kirchlichen Rechte, eine Vernichtung der religiösen Interessen in der Schule, eine Einführung glaubensloser, ja gottfeindlicher Grundsätze ins wirtschaftliche und bürgerliche Leben eröffnet zu sehen. Es bedeutet also ein faktisches politisches Zusammenwirken durchaus noch keine Anerkennung, daß die Sozialdemokratie solche Gegensätze gegen Kirche und Christentum gar nicht habe, sondern nur eine Abmachung, daß diese Gegensätze in der Not unserer Zeit zurückgestellt werden sollen."

8. Bezüglich des Nachweises der fundamentalen Gegensätze zwischen Sozialdemokratie und katholischer Kirche bieten u. a. die Schriften des Volksvereins die nötigen Gesichtspunkte: „Religion ist Privatsache" (Apologetische Volksbibliothek), Dr. Nieder, „Sozialismus", Abschnitt Religion, Christentum und Kirche, desgleichen Dr. Mausbach, „Sozialismus und Christentum" (Münster, Aschendorff), Cathrein, Sozialismus (Freiburg i. B., Herder). Vgl. auch: Volksverein Soz. Auskunft Nr. 42, „Revolut. Sozialdemokratie". Für die Auseinandersetzung mit einfachen Leuten ist in der Praxis großes Gewicht darauf zu legen, daß man die Leute nicht mit wissenschaftlichen Argumenten überschüttet. Vielfach genügt folgende Feststellung: „Soviel gesunde und gute Gedanken die Sozialdemokratie mit der christlichen Volkspartei des Zentrums gemeinsam hat, so enthält sie anderseits doch tiefe Gegensätze und große Abweichungen. Die sozialdemokratische Partei beruht mit ihrem Programm, wie Ihnen jeder sozialdemokratische Führer ehrlicherweise zugeben muß, nicht auf dem christlichen Sozialismus, wie ihn das Zentrum anerkennt, sondern auf dem freidenkerischen Sozialismus. Letzterer ist hervorgewachsen aus einer philosophischen Welt- und Menschheitserklärung, die ausdrücklich gegen den Gottes- und Ewigkeitsglauben sich wendet und für den Menschen nichts anerkennt als das Diesseits. Sehr selten verraten die sozialdemokratischen Redner, wenn sie vor dem einfachen Volke, besonders auf dem Lande sprechen oder wenn sie einen religiös gesinnten Mann gewinnen wollen, daß die eigentlichen geistigen Urheber und

Ausgestalter der sozialdemokratischen Grundlehren ganz offene Freidenker und Christentumsfeinde, ja Christentumshasser gewesen sind. Der gewöhnliche sozialdemokratische Agitationsredner verschweigt diese Tatsache und gewinnt die Herzen mit solchen Darlegungen, die man als katholischer Christ und als Zentrumsmann ehrlicherweise manchmal mit Freuden begrüßen muß, wenn man der geplagten Menschheit helfen will. Aber er verschweigt, daß die noch heute maßgebenden geistigen Führer Marx und Engels, Liebknecht und Bebel mit ihrem freidenkerischen Sozialismus ein System aufrichten wollten, das das Christentum ablösen, aus der Welt verdrängen und für die Menschen überflüssig machen sollte. Durch eine große politische Partei, die heutige Sozialdemokratie, erhofften sie ihrem theoretischen System möglichst bald praktische Wirklichkeit verleihen zu können. Sie waren dabei durchaus überzeugt, daß sie notwendigerweise von Kirche und Christentum den heftigsten Widerstand finden würden, und haben daher versucht, möglichst viele religiös gesinnte Leute dadurch zu gewinnen, daß sie ihre praktischen Forderungen in den Vordergrund stellten und die tiefe grundsätzliche Feindschaft gegen das Christentum zurückstellten mit dem bekannten Satz, die Religion wollten sie ganz aus dem Spiele lassen, da könne jeder für sich machen, was er wolle, die Religion sei eine private Sache. Das ist sozialdemokratische Heuchelei! Gleichzeitig gingen nämlich die Hauptführer und das ganze System auf die Vernichtung der Fundamente der christlichen Religion aus.

Ein Hauptmittel sollte ihnen nach ihrem eigenen Zugeständnis für die Verdrängung des Christentums aus dem Leben des Volkes sein die Eroberung der Schule für einen rein weltlichen Unterricht, d. h. einen solchen Unterricht, aus dem christliche und religiöse Gedanken entfernt und das religionsfreie Denken als Ersatz dem Kinde in Kopf und Herz geprägt werden soll. So hofften sie ohne viel Lärm und ohne große blutige Christenverfolgung das Christentum an der Wurzel zu treffen.

Selbstverständlich sprechen über diese Seite die kleinen sozialdemokratischen Agitationsredner selten oder gar nicht, ja manche leugnen und heucheln, als ob sie Vorliebe für die Religion und für das Christentum hätten. Mancher einzelne sozialdemokratische Agitator hat vielleicht auch wirklich noch für sich und sein Familienleben eine gewisse Gefühlsanhänglichkeit an religiöses Leben. Aber statt langer theoretischer Erörterungen nehme man doch folgende Tatsache:

a) Die sämtlichen großen geistigen Väter des Sozialismus und der Sozialdemokratie waren Freidenker, Christentumsfeinde und Kirchenhasser.

b) Vor einigen Jahren wurde in einer Volksvereinsschrift die Preisfrage gestellt, die bis heute noch nicht beantwortet wurde von den Sozialdemokraten:

Wo ist ein einziger hervorragender geistiger politischer Führer der Sozialdemokraten, der kirchlich-religiös denkt und lebt?

Wo ist ein einziger hervorragender sozialdemokratischer Gewerkschaftsführer, der religiös-kirchlich denkt und lebt?

Wo ist ein einziger Redakteur eines sozialdemokratischen Parteiblattes oder Gewerkschaftsblattes, der religiös-kirchlich denkt und lebt?

So wie mit den Personen, steht es auch mit den sozialdemokratischen Büchern und Schriften und Blättern. Die maßgebenden und wichtigsten haben für Christentum und Kirche nichts übrig, ja im Grunde ist ihr Ziel deren Überwindung und Beseitigung. Wer sich in der großen Masse der sozial-

demokratischen zielbewußten und geschulten Wähler und Anhänger umsieht, wird finden, daß die Früchte dem Baume entsprechen. Praktisch-religiösgesinnte Leute findet man unter ihnen nur dort, wo man sich nicht eingehend und tiefer mit der Sache beschäftigt hat, sondern lediglich sozialdemokratisch wählt und sozialdemokratische Beiträge bezahlt.

Der heute noch lebende und führende sozialdemokratische Theoretiker Karl Kautsky hat in seiner Schrift „Sozialdemokratie und katholische Kirche", Verlag Berlin, Vorwärts, ausdrücklich festgestellt: Praktisch kann ein überzeugter Katholik sozialdemokratisch sein, das heißt wählen und Beiträge zahlen, aber sobald er ein volles Verständnis und eine tiefere Auffassung der Sache gewinnt, muß er sich entscheiden, ob er bei der Sozialdemokratie oder beim Christentum bleiben will.

9. Die heutigen politischen Führer der Mehrheitssozialdemokratie betonen nicht gerne die tiefere und gründliche Auffassung der sozialdemokratischen Weltanschauung, sondern wünschen mehr das praktische Wählen und Beitragzahlen und stellen auch aus politischer Rücksicht die Gegensätze sanft zurück, erklären jedoch bei jeder Gelegenheit, daß sie die letzten Ziele und die gründliche Durchführung ihrer Sache für alle Zukunft keineswegs preisgeben. Der alte Führer August Bebel hat den großen Gegensatz, als man ihn um eine offene Aussprache seiner Meinung befragte, schriftlich niedergelegt in dem Bekenntnis, daß christlicher Glaube und sozialdemokratische Weltanschauung sich nicht miteinander verbinden lassen: „Christentum und Sozialismus stehen sich einander gegenüber wie Feuer und Wasser". Diesen Satz haben die von Gott gesetzten Wächter des katholischen Glaubens, unsere obersten Seelsorger, die Bischöfe, bei der letzten Reichswahl zur Mahnung der gläubigen Christen noch einmal in Erinnerung gebracht. Sie haben dabei aber ausdrücklich betont, was wir schon vorhin bemerkt haben:

Wenn unser Glaube uns zwingt, von der Sozialdemokratie uns fernzuhalten, uns von ihr zu trennen, so zwingt er uns jedoch nicht, auch auf gründliche Verbesserung der Mißstände im wirtschaftlichen, sozialen und politischen Leben zu verzichten, im Gegenteil, unser Glaube verpflichtet uns, eine gründliche Verbesserungsarbeit auf allen Gebieten mit in Angriff zu nehmen.

Unsere Hochwürdigsten Herren Bischöfe erinnern in ihrem Hirtenbrief gegen die Sozialdemokratie zugleich an die gewaltige Mahnung des großen christlich-sozialen Papstes Leo XIII. in seinem Rundschreiben über die Arbeiterfrage zur gründlichen Sozialreform und gründlichen Hilfe für die kapitallosen, gedrückten Volksschichten" . . .

10. Solchen Darlegungen wird sich, wenn sie wohlwollend, maßvoll und männlich zugleich vorgetragen werden, kein halbwegs ehrlich denkender Mann verschließen. Allerdings braucht ein einfacher Mann zur vollen Erfassung des ganzen Gedankenganges eine gewisse Zeit. Man muß mit den verirrten und verwirrten Köpfen etwas Geduld haben. Daher ergibt sich pro Confessionali die Folgerung, daß man nicht eine plötzliche geistige Gewaltkur an einer Persönlichkeit vornehmen kann, die sich in den Gedanken hineingelebt hat: „Die zur Beseitigung von Mißwirtschaft so wirksame Sozialdemokratie könne ganz gut mit religiöser Überzeugung und ehrlichem religiösen Leben verbunden werden." Die Gewalt bitterer Erlebnisse läßt in der Tat bei manchem einfachen Manne den Gedanken Wurzel fassen, daß die Priester und selbst die Bischöfe gar nicht wüßten, wie ungerecht und wie empörend

manche Zustände im Felde und daheim gewesen seien, und daß sie mit ihren Warnungen vor der Sozialdemokratie doch unmöglich den sozialdemokratischen Kampf gegen diese Mißstände gemeint haben könnten. Da mancher einfache Mann persönlich in Versammlungen und von seiten sozialdemokratischer Agitatoren und Kameraden nichts religiös Gehässiges erlebt hat, so fühlt er sich durch die Warnung und das Verbot gar nicht getroffen und kommt so zu einem irrigen „dictamen conscientiae".

11. Erfahrungsgemäß ist es schwer, ein solch irriges dictamen, das in bitteren Lebenserfahrungen wurzelt, in Confessionali durch einfachen Autoritätsspruch zu überwinden. Man wird in vielen Fällen sich begnügen müssen mit einer Disposition „hic et nunc". Dieselbe kann etwa in folgender Weise erzielt werden:

„Sie wollen es mit ihrer Beichte ernst nehmen. Sie sind ja nicht zum bloßen Schein hierher gekommen. Sie sind auch von niemand gezwungen und aus keiner äußeren Rücksicht gekommen. Gut, Sie nehmen es also ernst und ehrlich, wie es der Würde des heiligen Bußsakramentes und in Verbindung damit der heiligen Kommunion entspricht . . . Nun, haben Sie Gewissensschwierigkeiten bezüglich Ihrer Beziehung zur Sozialdemokratie, oder haben Sie da überhaupt keine Gewissensbeschwerden? . . .

Es muß Ihnen doch zu denken geben als gläubigem Katholiken, daß unsere obersten Seelsorger, die Bischöfe und der Heilige Vater, die Grundlagen der sozialdemokratischen Partei als feindselig gegen Christentum und Kirche bezeichnet haben. Sie werden wohl die ganze Sache noch nicht genug studiert haben. Sie haben sich vielleicht durch den sozialdemokratischen Programmsatz, „Religion ist Privatsache", täuschen lassen. Sie sind persönlich jedenfalls zur Sozialdemokratie gekommen (als Wähler oder zahlendes Mitglied) nicht aus Haß gegen Ihren Glauben, nicht aus Feindschaft gegen das Christentum und die Kirche, sondern aus andern Gründen. Vielleicht aus äußeren Rücksichten auf Kameraden oder aus einem heiligen Unwillen über die Mißstände, die Sie erlebt haben. Sie haben sozialdemokratisch gewählt, zahlen Beiträge, weil Sie die Hoffnung haben, daß die Sozialdemokratie diese Mißstände beseitigen kann. Das sind an und für sich keine schlechten Beweggründe. Aber Sie sind im Irrtum. Denn neben dem Guten, das die Sozialdemokratie anstrebt und das auch wir in unseren christlichen Parteien und christlichen Organisationen grundsätzlich erstreben, stehen die christentumsfeindlichen Grundsätze der großen geistigen Führer. Ich kann Ihnen dieselben heute hier, wo wir wenig Zeit haben, nicht ganz klarlegen; ich bin überzeugt, wenn Sie den ganzen Zusammenhang recht erkennen, dann werden Sie die rechte Folgerung ziehen, weil Sie an Ihrer Religion festhalten in ehrlicher Überzeugung und praktisch religiös leben wollen, sonst wären Sie doch nicht hier. Sie wollen doch kein religiöser Heuchler und kein Gottesräuber werden.

Ich muß Ihnen aber die Verpflichtung auferlegen, daß Sie sich in dieser wichtigen Sache, wo die Bischöfe und der Hl. Vater klar gesprochen haben, Klarheit verschaffen. Sie werden vielleicht entgegnen, daß doch auch das Zentrum oft mit der Sozialdemokratie zusammenarbeitet. Jawohl, zusammenarbeitet, so wie ein Katholik und ein Freidenker an der gleichen Feuerspritze zusammenarbeiten, wenn es gilt, das Haus, in dem sie beide wohnen, vor einer Feuersbrunst zu retten. Aber das Zentrum arbeitet nur zusammen mit der ausdrücklichen Forderung an die Sozialdemokratie, daß die großen

Gegensätze bezüglich Kirche und Schule und sonstigen tiefen Unterschiede vorläufig im Interesse des Friedens zurückgestellt werden, und die Sozialdemokraten erklären auch für sich, daß sie bei diesem Zusammenarbeiten auf ihre tiefsten Grundsätze nicht verzichten. Also das Zentrum vermischt nicht seine Grundsätze und schickt seine Leute nicht in die sozialdemokratischen Reihen. Das ist ein großer Unterschied. Da dürfen Sie für sich durchaus nicht die Berechtigung ableiten, die Sozialdemokratie mit Ihrer Stimme und Ihrem Gelde zu unterstützen und in die sozialdemokratischen Reihen selbst zu treten. Wir können aber nicht weiter auf die Sache eingehen. Damit ich Sie lossprechen darf, müssen Sie mir den ehrlichen guten Willen kundgeben, auch in dieser Frage gegenüber den christentumsfeindlichen Grundsätzen der Sozialdemokratie das zu tun und zu lassen, was Ihre Bischöfe und der Papst von Ihnen im Namen des Glaubens verlangen, und Sie müssen mir, auch wenn Sie sich jetzt noch nicht über alles Einzelne klar sind, als ehrlicher Mann folgendes versprechen: ‚Sobald es mir klar wird, daß in der Tat die geistigen Führer der Sozialdemokratie und deren tiefste Grundsätze in grundlegenden wichtigen Fragen mit dem Christentum und der Kirche im Gegensatz stehen — dann[1] will ich die sozialdemokratische Sache nicht mehr unterstützen. Meine Religion und mein christlicher Glaube steht mir höher als alles andere, und einem ausdrücklichen Befehle meines Bischofs werde ich in religiöser Hinsicht unbedingt folgen.‘ Wenn Sie mit ehrlichem Herzen diesen festen Willen haben, dann und nur dann kann ich Ihnen die Lossprechung geben. In solch tief ernsten Sachen kann ich als Priester nicht nach meinem eigenen Gutdünken verfahren, sondern muß mich naturgemäß an die Grundsätze unseres Glaubens und unserer Kirche gewissenhaft halten“ . . .

12. Selbstverständlich kommt im Beichtstuhl alles darauf an, entsprechend der Würde und Hoheit des Sakramentes den grundehrlichen Willen eines Menschen zu wecken und von dieser Basis aus ihn zum Nachdenken über seine Stellungnahme zu bringen. Auf diese Weise wird dann jede Mahnung auf den besten Boden fallen und wirklich ehrliche Aktivität in dem betreffenden Menschen wecken. Er wird die sozialdemokratischen Blätter und Kameraden nun mit gesundem Mißtrauen hinsichtlich ihrer religiösen Äußerungen beachten und dann mit viel mehr Entschiedenheit und tieferer Überzeugung sich zurückwenden, als wenn man ihm einfach unpsychologisch vergewaltigen oder gar vom Bußgerichte hinwegjagen wollte.

Die Gnade des hl. Sakramentes wird den trotz sozialdemokratischer Stimm- und Beitragsabgabe noch gutwilligen Pönitenten von seiner Blindheit viel eher heilen als schroffe Drohungen und sofortige Absolutionsverweigerung.

Der springende Punkt bei der ganzen Sache ist eben, daß die Unmittelbarkeit der Einsicht in die Sündhaftigkeit hier bei weitem nicht so gegeben ist wie bei andern „geläufigeren“ Sünden. Dazu kommen in heutiger Zeit die furchtbaren und langdauernden Erlebnisse daheim und im Felde, die jeder oberflächlichen oder gar „von oben herab“ erteilten „Hinwegbelehrung“ ganz naturgemäß trotzen.

---

[1] Diese scheinbar zu große Nachsicht, die nicht sofort den unbedingten Bruch verlangt, ist psychologisch gerechtfertigt durch die Rücksicht auf die vielfach ungeheuerlichen Erlebnisse daheim und im Felde und anderseits die oft sehr günstigen Eindrücke seitens mancher sozialdemokratischer Reden und Personen.

13. Selbstverständlich gibt es auch sozialdemokratische Wähler und Beitragszahler in mancher Gemeinde, die verhärtet und boshaft sind. Auch diesen Verirrten gegenüber darf man die Ruhe und das Wohlwollen nicht verlieren; man soll ihnen vor allem auch die übernatürlichen Hilfsmittel (Gebet und hl. Meßopfer) in wirklicher Liebe zuwenden. Erweckung des Heimwehs nach Religion: Wiederaufdeckung oder völlige Neuschaffung religiöser Fundamente. Freilich wird man nach mehrmaliger Aussprache im Interesse der Scheidung der Geister eine entsprechende Zurückhaltung beobachten, und falls ein solcher frivol sich die hl. Sakramente erschleichen wollte, müßte man gemäß den Vorschriften der Moral und Pastoral die Konsequenzen ziehen. In der Regel liegen jedoch die Fälle so extrem nicht.

Dagegen finden sich auch manche Stimmungssozialdemokraten, wo neben einer gemütlichen und wohlwollenden Aussprache auch ein gewisser Humor oder auch in manchen Fällen ein resolutes, herb zurechtweisendes und beschämendes Wort am Platze ist, z. B. bei den durch Ablieferungspflicht verärgerten Landwirten. Schließlich wird in manchen Fällen auch eine kleine Gefälligkeit die Stimmung der Aussprache und die rein menschliche Annäherung und Vertrauengewinnung nicht unwesentlich beeinflussen.

Manche eingebildete Menschen, die aus einer gewissen Eitelkeit sozialdemokratisch sich gebärden, um von den andern etwas angestaunt zu werden, ähnlich wie früher manche aus solch äußeren Beweggründen „absonderlich" wählten und sich gebärdeten — verlangen in der Behandlung eine eigene Nuance, orientiert hie und da an der Pathologie.

14. Alles in allem wird der Leitsatz gelten: wir dürfen bei den heutigen übermächtig wirkenden Verhältnissen Stimmungssozialdemokraten nicht durch verkehrte Behandlung tiefer in die Sozialdemokratie hineindrücken. Vor allem auch — dieser Gesichtspunkt darf nicht übersehen werden — sind diese Menschen doppelt empfindlich und empfänglich für unser Verhalten gegenüber ihren Familienangehörigen, insbesondere ihren Kindern. Die Liebe macht erfinderisch. Wer wirkliches seelsorgerliches Wohlwollen für die jungen und alten Verirrten besitzt, wird auf den verschiedensten Wegen zum Ziele zu gelangen wissen: — Zurückgewinnung und Eingliederung dieser Menschen in eine positive reformerische Arbeit im Geiste unserer Glaubensüberzeugung! Deshalb ist in allen Fällen anzustreben eine möglichst sofortige Inbeziehungsetzung der in Frage stehenden Persönlichkeiten zu unserer positiven Arbeit in Partei, Volksverein, Arbeitervereinen, christlicher Gewerkschaft, Bauern- und Mittelstandsorganisationen und religiös caritativen Vereinen durch Vermittlung menschenfreundlicher aber auch kernhaft tüchtiger, wohlgeschulter Vertrauenspersonen, vorbildlich in religiösen und rein irdischen Dingen.



(26. 3. 19.)



Rechtliche Materien.

Kirchliche Aktenstücke.

I. Acta Benedicti PP. XV.

1. Enzyklika: Quod iam diu v. 1. Dezember 1918 (S. 473[1]) über den **Waffenstillstand** und den **Völkerfrieden.** Papst Benedikt gibt zunächst Gott die Ehre in aufrichtigem Danke dafür, daß er in seinem Ratschlusse die Leiden des Weltkrieges beendigt hat. Die Friedenskonferenz soll einen gerechten und dauernden Frieden herbeiführen und hat damit eine überaus schwierige Aufgabe. Die Christenheit muß darum sich wenden an den „Pater luminum" und den „Rex pacificus" in innigem Gebete, damit nun ein wahrer Friede in Zukunft die Völker vereinigt.

2. Aus den Apostolischen Schreiben sei erwähnt der Brief an den Kardinal Bégin, Erzbischof von Quebek, v. 7. Juni 1918 (S. 440 ff.) über den Schulstreit zwischen Franzosen und Engländern in Kanada. Einige Forderungen der Franzosen werden als berechtigt anerkannt. Der Papst mahnt dann aber, wie in seiner Entscheidung v. 8. September 1916 (s. diese Ztschr. 9 [1917], S. 265), zur Einigkeit und verbietet allen Privatpersonen, ohne Erlaubnis des zuständigen Bischofs in dieser Frage die weltlichen Gerichte anzurufen. Der Bischof soll in solchem Falle aber erst den Rat der benachbarten und zunächst interessierten Mitbischöfe einholen.

II. S. Congregatio Consistorialis.

1. Das wichtige Dekret v. 25. Oktober 1918: Redeuntibus e militari servitio clericis (S. 481 ff.) über die besonderen kirchlichen Maßnahmen bezüglich der aus dem Kriege zurückkehrenden Kleriker beklagt in der Einleitung die schweren Verluste, welche die Pfarreien und Diözesen durch den Tod des klerikalen Nachwuchses im Kriege erlitten haben, und weist auf die Notwendigkeit hin, daß die Kleriker sich erst geistig erneuern und von allen Irregularitäten befreien, ehe sie in ihr Amt wieder eintreten. Die wichtigsten Bestimmungen sind:

a) Über die Irregularitäten.

Die Ordinarien erhalten die Vollmacht, von der Irregularität ex defectu corporis zu dispensieren bei den Priestern, die nach dem Zeugnisse des Zeremoniars auf Grund gewissenhafter Prüfung noch imstande sind, ohne fremde Hilfe alle bei der heiligen Messe vorgeschriebenen rituellen Übungen zu verrichten. In allen schweren und zweifelhaften Fällen, die die Priester betreffen, und immer, wenn es sich um einen noch nicht zum Priester Geweihten handelt, ist jedoch der Apostolische Stuhl anzurufen. – Die Ordinarien erhalten auch die Befugnis, wenigstens „ad cautelam" zu dispensieren von der früher sogenannten Irregularität „ex

[1] Für die bei den kirchlichen Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist, wenn nicht anders bemerkt wurde, Acta Apostolicae Sedis X (1918) vol. 10 zu ergänzen.

defectu lenitatis", welche Priester, Kleriker, Alumnen eines Seminars oder einer religiösen Genossenschaft inkurriert haben, für den Fall, daß sie nicht freiwillig, sondern nur notgedrungen die Waffen ergriffen und vielleicht die Tötung oder Verstümmelung eines Menschen begangen hätten. Handelt es sich aber um Kleriker mit höheren Weihen, die nicht infolge gesetzlichen Zwanges, sondern freiwillig sich zum Waffendienste gemeldet haben und dazu angenommen worden sind, so muß man um die Dispens an den Apostolischen Stuhl rekurrieren; auch ist ein solcher Kleriker gemäß can. 188, 6° seines kirchlichen Amtes verlustig. Die Ordinarien haben also im Einzelfalle zu prüfen, ob sie selbst Dispens erteilen können, oder ob der Apostolische Stuhl anzurufen ist. Die aus dem Heere entlassenen Kleriker, die wissen, daß sie von einer dem Heiligen Stuhle vorbehaltenen Irregularität betroffen sind, sollen sich nicht unterfangen, liturgische Handlungen vorzunehmen vor Empfang der Dispens.

b) Über die Erteilung und Einholung von Auskünften.

Die Ordinarien, in deren Diözesen auswärtige Kleriker oder Seminaralumnen während ihres Militärdienstes sich eine beträchtliche Zeitlang aufgehalten haben oder noch aufhalten, müssen den zuständigen Ordinarien möglichst vollständige Nachrichten baldigst zukommen lassen; es ist das eine Gewissenspflicht für sie in wichtiger Sache. Die Ordinarien sollen jene Nachrichten durch anderweitige Erkundigungen über ihre Kleriker noch zu ergänzen suchen.

c) Über die Welt- und Ordenspriester.

Die aus dem Kriegsdienste zurückkehrenden Welt- und Ordenspriester müssen sich binnen zehn Tagen nach ihrer Entlassung dem Ordinarius melden und ihm ein Zeugnis von dem Armeebischofe oder wenigstens dem Militärpfarrer überreichen oder auch andere Dokumente, die über ihre moralische Führung Auskunft geben. Auch sind sie im Gewissen verpflichtet, ihrem Ordinarius auf Befragen Auskunft zu geben über ihre äußere Lebensweise während des Kriegsdienstes, die Art ihrer Beschäftigung und die Orte, wo sie sich aufgehalten haben. — Wer innerhalb der genannten Frist sich nicht an den Ordinarius wendet, ist ipso facto suspendiert a divinis und zwar so lange, bis er seiner Verpflichtung nachgekommen ist. — Alle Priester müssen dann in einer vom Ordinarius zu bestimmenden, nicht allzulange hinauszuschiebenden Frist sich in ein frommes Haus begeben, das der Ordinarius bezeichnet, zur Abhaltung der vorgeschriebenen Exerzitien. Wer der Weisung nicht nachkommt, bleibt wiederum bis zum wirklichen Eintritt in das Exerzitienhaus a divinis suspendiert. — Die Ordinarien müssen eifrig bedacht sein, ein passendes Exerzitienhaus auszuwählen, damit die Exerzitanten daselbst in aller Ruhe und unter geeigneter Leitung ihren Übungen obliegen können. Die Bischöfe und Ordensobern sollen in dieser Hinsicht nötigenfalls Vereinbarungen treffen. — Da die Priester nicht alle in gleicher Weise der Geisteserneuerung bedürfen, können die Ordinarien eine längere oder kürzere Exerzitienzeit vorschreiben, jedoch soll keiner weniger als volle acht Tage lang in der geistlichen Zurückgezogenheit verbringen. Die Ordinarien können dann auch darüber befinden, ob die Priester in ihre früheren Stellungen sogleich zurückkehren dürfen. Darum erhalten sie die Befugnis, Priester, die während des Kriegsdienstes sich nicht gut geführt haben, ganz gleich, ob sie suspendiert gewesen sind oder nicht, aus der Seelsorge, vom Amte eines Beichtvaters, eines Leiters oder Lehrers in einem Seminar fernzuhalten und sie für bestimmte Zeit in ein frommes Haus zu verweisen und sie der Leitung eines klugen Priesters zu unterstellen mit der Verpflichtung, vorgeschriebene fromme Übungen zu machen. Die Ordinarien in den religiösen Genossenschaften können so ihren Untergebenen auch das aktive und passive Wahlrecht zeitweise nehmen und sie zu einem Aufenthalte in einem Hause mit strengerer Observanz

nötigen. Die Generalobern erhalten die Vollmacht, Provinziale und Lokalobere ihres Amtes zu entheben, sofern sie während des Kriegsdienstes zu dieser Maßregel Grund gegeben haben. Die Ordinarien sollen auch dafür sorgen, daß die Priester nicht gerade an jenen Orten Aufenthalt nehmen, wo sie lange bei der Truppe verweilt haben. In zweifelhaften oder wichtigeren Fällen, sollen sie sich an den Apostolischen Stuhl wenden.

Mit Rücksicht auf die besonderen Zeitverhältnisse erhalten die Ordinarien auch die Vollmacht auf fünf Jahre, wegen der Seelsorge bei etwaigem Priestermangel einem Priester zwei oder drei Pfarreien zur Verwaltung zu übertragen und einen Pfarrer von seiner bisherigen zu einer zentral gelegenen Pfarrei zu versetzen, von wo die Gläubigen besser pastoriert werden können.

d) Über die Seminaralumnen.

Für die Seminaralumnen gelten bezüglich der Beibringung der Führungszeugnisse und der Meldepflicht dieselben Vorschriften wie für die Priester. Haben sie sich während des Kriegsdienstes nicht gut geführt, so kann sie der Bischof nach Beratung mit dem geistlichen Beirat für die Disziplin und dem Leiter des Seminars vom Wiedereintritt in das Seminar zurückweisen; andernfalls kann er sie ins Seminar wieder aufnehmen, jedoch müssen sie nach Vorschrift des Bischofs erst Exerzitien machen, ähnlich wie die Priester; sodann kann er auch entscheiden, ob er einen Seminaristen sogleich unter die Zahl der übrigen wieder eintreten oder ihn erst einer besonderen Beaufsichtigung unterstellen lassen will. Die ins Seminar zurückgekehrten Alumnen müssen ihre Studien dort genau wieder aufnehmen, wo sie sie abgebrochen haben, und den vollen Kursus zu Ende führen. Bei Erteilung der Weihen sollen die Bischöfe recht gewissenhaft verfahren und besonders vor Erteilung der höheren Weihen die Alumnen erst einige Monate erproben.

e) Über die Novizen und Kleriker in den religiösen Genossenschaften.

Für sie gelten die für die Seminaralumnen angeführten Bestimmungen. Der Übergang von Religiosen zum Seminarklerus und die Aufnahme in die Seminare bleibt gemäß den Bestimmungen des gemeinen Rechtes auch jetzt nach dem Heeresdienste verboten.

f) Über die Laien und Konversen verschiedener religiöser Genossenschaften.

Personen dieser Art müssen von den Oberen der erwähnten Prüfung unterzogen werden und können bei guter Führung während des Heeresdienstes nach Ablegung der Exerzitien und Innehaltung der genannten Vorsichtsmaßregeln von neuem in die Genossenschaft aufgenommen werden. Haben sie sich nicht gut geführt, dann sollen sie, wenn sie nicht durch die ewigen Gelübde gebunden sind, entlassen werden und sind damit auch frei von dem Gelübde der ewigen Keuschheit. Haben sie jedoch ewige Gelübde abgelegt, so sollen die Obern über sie an die s. Congr. de Religiosis berichten; unterdessen können solche Laien bei ihren Verwandten oder auch im Kloster, jedoch abgesondert von der Kommunität, wohnen.

g) Über Kleriker aus dem Welt- und Ordensklerus mit höheren Weihen, die sich schwerere Vergehen haben zuschulden kommen lassen.

Solche Kleriker sollen die Ordinarien zwar väterlich aufnehmen, jedoch zu ihrem und der Gläubigen Heile nach den Vorschriften des Strafrechtes bestrafen, besonders wenn sie die infamia iuris oder facti inkurriert haben. Und jene, welche unrechtmäßigerweise als Apostaten von ihren Gelübden oder ihrem Ordensstande in die Welt zurückgekehrt sind, sollen sie in rechter Hirtenfürsorge als verirrte Schafe

zurückzuführen suchen; sie sollen zugleich Sorge tragen, daß das böse Beispiel den Gläubigen nicht schadet. Bei der Berichterstattung über die Diözese und die religiösen Genossenschaften soll dann vermerkt werden, ob und wie viele Apostaten man zu beklagen hat.

Diese eingehenden Bestimmungen sind in erster Linie für die italienischen und französischen Verhältnisse berechnet, wo auch Kleriker mit höheren Weihen als gewöhnliche Soldaten den Heeresdienst mit der Waffe (militare servitium, militare stipendium facere) leisten mußten. Priester aus dem Welt- und Ordensklerus, die bei uns als Militärpfarrer gewirkt haben, sind keinesfalls zu den sacerdotes e militia redeuntes zu rechnen.

---

2. Um die Vorschriften bezüglich der von den Bischöfen alle fünf Jahre einzureichenden **Berichte** über ihre Diözesen dem neuen Kodex anzupassen, erließ die Konsistorialkongregation am 4. Nov. 1918 das Dekret: „Per decretum" (S. 487 ff.), worin sie ein neues Formular gibt für diese Relationen. Das Formular ist erstmalig anzuwenden im Jahre 1921, in dem auch die deutschen Bischöfe ihren Bericht einreichen müssen. Vgl. das Dekret: A remotissima v. 21. Dez. 1909 (s. diese Ztschr. 2 [1910], S. 398). Wenn der Bericht zum erstenmal eingereicht wird, so müssen die im Formular gestellten Fragen eingehend beantwortet werden, namentlich auch, soweit die äußeren statistischen Verhältnisse der Diözese beschrieben werden müssen. In den folgenden Berichten können die Ordinarien dann diese Angaben, sofern Veränderungen nicht eingetreten sind, übergehen. Insgesamt sind 100 Fragen, die zum Teil eine ganze Reihe von Unterfragen umfassen, zu beantworten. Aus ihnen wird ersichtlich, auf welche Dinge der Apostolische Stuhl in der Leitung der Diözesen die meiste Sorgfalt verwandt wissen möchte.

III. S. Congregatio Concilii.

Eine Entscheidung v. 15. Juni 1918 (S. 504 ff.) bezieht sich auf die **Meßstipendien.** Ihr liegt folgender Tatbestand zugrunde: In einer Stadt wurde eine Menge Manualstipendien in der Höhe von 1,70–2 Franks oder Lire gegeben, während die Diözesantaxe noch 1,50 Franks betrug. Bis jetzt konnten diese Messen auch noch zur Zelebrierung untergebracht werden. In jüngster Zeit werden den Priestern in dieser Stadt jedoch genug Stipendien gegeben für die Wochentage in der Höhe von 2,50 Franks und für die Feiertage von wenigstens 5 Franks. Die Pfarrer machen nun den Vorschlag und erbitten die Genehmigung der Kongregation dazu, daß die Stipendien zusammengelegt und dann davon Priesterstellen (capellaniae) gegründet würden, so daß der Inhaber dieser Stelle für die Zelebrierung der Messe an den Feiertagen 5–7 Franks, an den anderen Tagen 2,50–3 Franks erhielte. Der Ordinarius befürwortet die Genehmigung der Bitte unter der Bedingung, daß in der Sakristei eine Tafel angebracht werde, durch welche die Fakultät, die Stipendien reduzieren zu dürfen, den Darreichern eines Stipendiums bekanntgegeben würde; auch müsse alljährlich über die gesammelten und zelebrierten Messen Rechnung gelegt werden. Außerdem müßten jene Messen von der Vereinigung ausgenommen werden, für die aus besonderer Ursache oder wegen eines schweren Anliegens eine sofortige (prompta) Zelebrierung verlangt würde.

Zu diesem Antrage bemerkt die Kongregation: Man kann die Manualmessen nicht in gleicher Weise kumulieren wie die gestifteten. Bei letzteren steht nämlich die eine Intention des Stifters fest; die Zusammenlegung verringert nur die Zahl der Messen in der bekannten Meinung, und die Zahl kann ex thesauro ecclesiae ergänzt werden. Der Stiftungszweck leidet nicht. – Bei der Darreichung eines

Manualstipendiums hat der Opfernde jedoch seine bestimmte Intention, deren Erfüllung er durch Darreichung des Stipendiums sich vertraglich sichern will und die durch Annahme des Stipendiums ihm gewährleistet wird. Eine Verringerung der Zahl solcher Messen würde der vertraglichen Abmachung entgegenstehen, da eine ganze Zahl bestimmter Intentionen nicht erfüllt würde. Es würden weniger Messen ganz allgemein für die Opfernden zelebriert. Freilich könnte der Papst an sich auch in diesem Falle supplieren (quum infinitus sit thesaurus Ecclesiae ei concreditus, ad quascumque necessitates supplendas idoneus). Aber um zu diesem Mittel zu greifen, sind die geschilderten Verhältnisse kein hinreichender Grund. Ganz ähnlich liegen die Dinge in vielen anderen Städten und Diözesen.

Man kann dem Übelstande viel einfacher abhelfen durch Erhöhung der Diözesantaxe der Manualstipendien. Das Stipendium braucht nicht so hoch zu sein, daß davon der Lebensunterhalt des Zelebranten für den ganzen Tag bestritten werden kann, da ja auch der ganze Tag mit Zelebrierung der Messe nicht in Anspruch genommen wird, wie Benedikt XIV. bemerkt. Aber zum teilweisen Unterhalt des Geistlichen dient das Stipendium doch. Und deshalb muß das Stipendium dort, wo die Lebensmittel teurer sind, auch höher sein, als wo sie billiger sind. (Et consequenter ubi victualia pluris veneunt, requiritur maius stipendium et ubi minoris veneunt, sufficit minus stipendium.)

Da nun in der genannten Diözese die Taxe nur 1,50 Franks beträgt, gewohnheitsmäßig de facto aber bereits durchschnittlich für die Wochentage 2,50 und für die Feiertage 5 Franks gegeben werden, so kann das, was gewohnheitsmäßig eingeführt ist, doch auch de iure festgesetzt werden. Das kann der Bischof auch kraft seiner bischöflichen Rechte allein; freilich ist es ratsam, das Kapitel darüber vorher zu hören.

Die Entscheidung wird in dem vorliegenden Falle dahin gegeben: Non expedire et ad mentem. Mens est, ut Ordinarius N. studeat elevare taxam synodalem, et quoad Missas non celebratas vel cumulatas, nisi agatur de Missis oblatis ad urgentem causam provideat ad tramitem can. 841 Codicis Iuris Canonici.

Während der Kriegszeit konnten die Übelstände, welche zur vorliegenden Entscheidung Anlaß gaben, in Deutschland überall beobachtet werden. Die Ordinarien sind bei Erhöhung der Diözesantaxen für die Meßstipendien sehr zurückhaltend gewesen. Bei Anerkennung des durch die Kongregation ausgesprochenen Prinzips, daß die Meßstipendien der Verteuerung der Lebensmittel anzupassen sind, hätte einer entsprechenden Erhöhung um das Doppelte und selbst Dreifache der vor dem Kriege bestehenden Taxen ein rechtliches Bedenken nicht entgegengestanden. — Seelsorgliche Erwägungen mahnen freilich in solchen Dingen den Klerus zur Opferwilligkeit.

IV. S. Congr. de Propaganda Fide et s. Congr. pro ecclesia Orientali.

In einer Bekanntmachung v. 15. November 1918 (S. 508 f.) wird den Apostolischen Delegaten für Konstantinopel, Ägypten, Mesopotamien, Persien und Syrien die Weisung gegeben, vor Neuordnung der Verhältnisse im Orient keine Ordenspersonen zu entsenden ohne ausdrückliche schriftliche Erlaubnis von den oben genannten Kongregationen; und eine gleiche Erlaubnis ist erforderlich für die lateinischen Religiosen zur Zelebrierung in den Delegationsbezirken. Auch die früher vor dem Kriege bestehenden Missionen und Niederlassungen dürfen ohne ausdrückliche Genehmigung des Apostolischen Delegaten nicht wieder eröffnet werden. J. Linneborn.



Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger“ (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Der Prophet Jeremia (Tübingen 1918, J. C. B. Mohr; ℳ 1,60 und 20% Kriegsaufschlag) fand eine feinsinnige, aus der innigsten Einfühlung in die Seele des Propheten geborene, packend geschriebene Würdigung durch J. Volz-Tübingen. Besonderer Nachdruck ist auf die Herausarbeitung des seelischen Wachstums in dem religiösen Entwicklungsgange des tiefsten der Propheten Israels gelegt. Über diese und jene Einzelheit wird man das Urteil suspendieren müssen, bis der im Manuskript fertiggestellte Kommentar des Verf. zu dem Buche Jeremias vorliegt.

Die Drucklegung eines Leipziger Vortrages R. Kittels-Leipzig über **Kriege in biblischen Landen** (Gotha 1918, Perthes; ℳ 3,–) war in den Tagen der Palästinafront doppelt dankenswert. K.s Ziel ist nicht Vollständigkeit, sondern Heraushebung des Charakteristischen. Er zeichnet ein anschauliches, durch 38 gut ausgewählte Illustrationen belebtes Bild der in Palästina geführten Kriege von Pharao Thutmosis III. an, der antiken Kämpfer und ihrer Kriegführung, der Feldschlacht und des Festungskampfes, der Gefangenenbehandlung, der Friedenshoffnungen und der Anfänge des völkerrechtlichen Denkens.

Die zweite, vollständig neu bearbeitete, stark vermehrte, mit 30 erläuternden Illustrationen und Tabellen versehene Auflage der Schrift E. Bischoffs, **Die Kabbalah** (Leipzig 1917, Th. Griebens Verlag; XII und 152 S.) ist noch besser als schon die erste Auflage geeignet für die erste Einführung in die bunte Welt der in christlichen Kreisen wenig bekannten jüdischen Geheimwissenschaft.

H. Windisch-Leiden legt **Zur Rahabgeschichte** (Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. 1917/18, S. 188 ff.) zwei Parallelen aus der klassischen Literatur vor, „die uns zeigen, daß sie Verhältnisse widerspiegeln, die für die gesamte Antike charakteristisch waren. Wir haben drei antike Städte gefunden, Jericho, Capua, Abydos, bei denen sich die Erinnerung an eine denkbare Eroberung mit den Verdiensten einer Dirne verknüpfte“. In der Rahabgeschichte haben wir es „mit zwei Überlieferungen zu tun, deren eine (mit Jos. 6, 20 als Höhepunkt) rein sagenhaft ist, während die andere unmittelbar aus dem Leben gegriffen ist und wohl auf Geschichte beruht“.

Zu dem Aufsatz von Prof. Beth „El und Vater“ in der Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. 1916, S. 129–186 (vgl. Th. u. Gl. 1917, S. 549) legt H. Grapow-Berlin vom Standpunkte des fachmännischen Philologen als Ägyptologe dem Religionshistoriker gegenüber (ebendas. S. 199 ff.) schwerwiegende Bedenken vor, um „an diesem Beispiele zu zeigen, wie bedenklich es ist, wenn Gelehrte, die den ägyptologischen Studien fernerstehen, sich mit speziellen Sachproblemen befassen“.

Zur Lehre von den Schutzengeln macht P. S. Landersdorfer (Katholik 1918, H. VII, S. 114–120) wie die Exegeten so die Dogmatiker darauf aufmerksam, neben den jüngeren Stellen (Ps. 91, 11; Zach. 1, 12; Dan. 3, 25 ff.; 6, 23) die älteren nicht außeracht zu lassen. Er geht aus von Lev. 24, 15 f. („Jeder, der seinem Elohim, d. i. seinem Schutzgeist, flucht, soll seine Schuld tragen, und derjenige, der den Namen Jahves lästert, soll sterben; die ganze Gemeinde soll ihn steinigen, er sei ein Fremdling oder ein Einheimischer. Da er den Namen gelästert hat, soll er sterben") und zieht noch Gen. 48, 16 sowie Gen. 32, 29 (Jakobs Kampf mit dem Elohim) mit „vielleicht" und Koh. 5, 5 mit „möglicherweise" heran. Andere durch Eerdmans beigezogene Stellen (Gen. 28, 3; 43, 14; Lev. 19, 14. 32; 25, 7. 36. 43; Ruth 1, 21) werden als falsche Deutungen beiseite geschoben. Da die Vorstellung eines persönlichen Schutzgottes besonders der babylonischen Religion geläufig war, wird „die Familie Abrahams ein Stück babylonischer Religion mit auf den Weg genommen (haben) oder, besser gesagt, ein Stück Uroffenbarung, das sich bis dahin erhalten hat" (S. 120).

Einen auch für deutsche Pfarrer sehr beachtenswerten Vortrag der Pastoralgesellschaft Winterthur über **Die Einflußlosigkeit der Bibel im modernen Geschlecht** (Winterthur 1918, A. Vogel; ℳ 2,80) gab Pfarrer K. Zimmermann heraus. „Es soll die Entstehung, der Werdegang und die Auflösung des Biblizismus im Laufe der europäischen Geistesgeschichte in kurzen allgemeinen Zügen dargestellt und von da aus die Frage beleuchtet werden, wieso es zur heutigen Einflußlosigkeit der Bibel gekommen sei." Offen wird die auch auf die ganze moderne Kulturwelt ausgedehnte Tatsache zugegeben: „Die Bibel hat für den überwiegenden Großteil des protestantischen Schweizervolkes den Rang einer das Denken und Handeln direkt beeinflussenden Lebensmacht verloren" (S. 5). „Sie ist nur noch in verhältnismäßig kleinen intersozialen, d. h. nicht nach Berufs- und Gesellschaftsklassen, sondern nach Geistesgemeinschaften zu bestimmenden Kreisen eine wirklich das Leben beeinflussende Macht. Der Großteil unserer Bevölkerung besitzt kein persönliches, unmittelbares Verhältnis mehr zu ihr" (S. 6). Die Ursachen sind z. T. „die Sprengung der absoluten Offenbarungsautorität der Bibel und die Kritik ihrer Inhalte vom modernen Kulturbewußtsein aus". „Die Volksmassen befinden sich in einer immer noch ansteigenden Indifferenz gegen die Bibel, wozu die rationalistische Kritik Vorwand und Legitimation verschaffen muß", nachdem „das Inspirationsdogma von der gesamten modernen Theologie aufgegeben" ist. Wo Verf. catholica berührt, bedürfen seine Ausführungen mehrfach der Korrektur, so bezüglich des katholischen Bibelerklärungsprinzips, so in der Auffassung des Dekretes des Tridentinum über die Authentizität der Vulgata und insbesondere des Verhältnisses der Offenbarung zur Inspiration; zwischen seiner Auffassung auf S. 44 und der Auffassung katholischer Theologen ist die Kluft nicht so groß, wie es bei seiner Meinung vom Verhältnis von Inspiration und Offenbarung scheinen muß. Im übrigen strebt er redlich nach Objektivität, auch wenn er scharf wird. So tritt Servet neben Galilei und Giordano Bruno als „Opfer der Inquisitions- und Ketzergerichtshöfe" (S. 38), und von „kirchlich-pfiffigen Symbolisierereien" liest man neben „jesuitischen Künsten" (S. 45). In die nächste Zukunft schaut Z. sehr pessimistisch. „Je mehr nun unser Volk und die protestantische Welt überhaupt von der modernen Bildung und den modernen, hellenisch-aufklärerischen Kulturprinzipien durchtränkt und erfüllt wird, desto mehr wird sie sich zunächst der Bibel entfremden, solange ja eben die breite Masse des Volkes von dem Grundsatze beherrscht wird: Entweder ist in der Bibel alles wahr – oder gar nichts. Man hat unseren Völkern viel zu sehr und allzulange die allseitige Unfehlbarkeit aller biblischen Aussagen gepredigt, auch

da, wo das Gegenteil offenkundig war; es ist da von seiten der protestantischen Kirchen viel zu viel Eifer auf die Züchtung einer unangebrachten, sklavischen Bibelverehrung in jeder, nicht nur in religiös-ethischer Hinsicht, verwendet worden und ist auch allzuoft bewußte oder halbbewußte Unwahrhaftigkeit und allzu häufiges Verschweigen der dawidersprechenden Punkte geübt worden" (S. 49). Auf die Frage: „Was können wir tun?" antwortet Z. im Schluß: 1. „Zeugnis ablegen von dem Riesengeiste, der die Bibel durchweht," 2. gute für den Hausgebrauch im nötigsten kommentierte Übersetzungen herstellen, 3. „eine Zusammenstellung jener Partien der Bibel versuchen, die dem modernen Sucher einen ewigen Gehalt von Religion und Ethos darbieten können, ohne von zeitgeschichtlichem Ballast beschwert zu sein", 4. „warten, warten können", bis die Stunde der Bibel wiederkommt, und inzwischen „wahrhaftig sein gegen unsere Überzeugungen und wahrhaftig gegen die Bibel". Auch ich schließe mit einer Frage: Ist auf unsere Seite in den letzten Jahrzehnten genug geschehen in der Aufklärung über die biblische Frage und in der Verbreitung der biblischen Schätze im katholischen Volke? N. Peters.

Neues Testament.

P. Dr. Thaddäus Soiron O. F. M., **Die Logia Jesu. Eine literarkritische und literargeschichtliche Untersuchung zum synoptischen Problem.** VIII u. 174 S. (Münster 1916, Aschendorff; ℳ 4,50.) S. untersucht in dieser Arbeit das Spruchmaterial der Synoptiker unter dem Gesichtspunkte der Zusammenhänge, in denen die Sprüche zueinander stehen. Sie will einen Beitrag liefern zur Lösung des synoptischen Problems und richtet sich speziell gegen die Zweiquellentheorie. Auf eine Geschichte der Zweiquellentheorie folgt der I, literarkritische Teil der Untersuchung, dem sich als II der literargeschichtliche anschließt. Die literarkritische Prüfung der Reden Jesu bei den einzelnen Synoptikern führt zu folgendem Resultat: Während in den meisten Fällen Lukas die Sprüche und Spruchgruppen an ihre geschichtlichen Veranlassungen anknüpft, hat Matthäus dieselben aus dieser ursprünglichen Verbindung gelöst und zu größeren Redekompositionen aneinandergereiht, geleitet von dem methodischen Gesichtspunkt, gleichartige Sprüche unter einem gemeinsamen Gedanken zusammenzustellen, nicht, um sie durch diese Zusammenstellung gegenseitig zu erklären, sondern um alle irgendwie zu seinem Thema gehörenden Stücke in systematischer Einheit darzubieten. Eine eingehende, scharfsinnige Einzeluntersuchung der Spruchgruppen nach ihrer sachlichen, stilistischen und chronologischen Verbindung bei Mt. und den Parallelen stellt dies fest und die leitenden Gedanken heraus in c. 5–7; c. 10; c. 13; c. 23; c. 24. Außer durch diesen systematisierenden Gesichtspunkt werden aber bei Mt. die Logia Jesu noch durch einen zweiten, rein äußerlichen, zusammengehalten: die Stichwortdisposition (Gleichklang und Gleichlaut des Wortlautes). Zwar haben schon frühere Forscher (Weinel, H. J. Holtzmann, Wellhausen, Fiebig u. a.) auf Fälle von Stichwortzusammenhang hingewiesen, aber das Verdienst, bei den Synoptikern diesen Kompositionsgesichtspunkt genau untersucht und festgestellt, besonders aber diese Eigenart der synoptischen Zusammenhänge für die Lösung des synoptischen Problems verwertet zu haben, gebührt Soiron. Solche Stichwortassoziationen, durch die Mt. die Sprüche zusammenhält, wo die Gleichartigkeit der Gedanken fehlt, weist S. in den obigen Redestücken und außerhalb derselben nach. Daß auch die beiden anderen Synoptiker, Lk. und Mk., nach diesen zwei mnemotechnischen Gesichtspunkten, Systematik und Stichwortdisposition, an den ursprünglichen Bestand der Reden Jesu gleichartige Stoffe angefügt haben, stellt S. durch eine genaue Prüfung einer Reihe von Spruchgruppen fest. Bei Lk. finden sie sich

da, wo wir die chronologische Anordnung (Lk. 1, 3) vermissen. Während ferner die Kritik in den Spruchdubletten (Sprüche, die der Evangelist in verschiedenem Zusammenhange zweimal aufführt) den sichersten Beweis für ihre These sieht, daß Mt. und Lk. wenigstens zwei schriftliche Hauptquellen benutzt haben, macht es die gründliche Untersuchung der Spruchdubletten bei Mt. und Lk., deren tatsächliche Existenz S. zum großen Teil anerkennt, zur Gewißheit, daß auch sie durch Ideenassoziation und Stichwortdisposition ihrem Zusammenhange eingegliedert sind. — Woher stammt nun dieser Zusammenhang und wie stellt er sich zur Annahme der Spruchquelle? Hervorragende Vertreter der Kritik, wie Holtzmann, Weinel, Veit, Fiebig erklären, daß die so entstandenen Zusammenhänge als Gedächtniszusammenhänge und Niederschlag der mündlichen Tradition zu betrachten seien, „die nach solchen Gesichtspunkten und äußerlichen Motiven zum Zwecke der Gedächtnisunterstützung zu gruppieren pflegt" (Holtzmann), und S. schließt sich ihnen an. Die Spruchdubletten erklären sich durch dasselbe Verfahren der mündlichen Tradition. — Zur Beantwortung der zweiten Frage vergleicht S. die von Harnack, B. Weiß bzw. v. Soden und Haupt rekonstruierten Spruchquellen zu Mt. bzw. Lk. mit den oben charakterisierten Gedankenzusammenhängen der Sprüche und kommt zu dem Resultate, daß diese in den Sprüchen der Quelle ebenfalls vorhanden und, wo sie fehlen, unberechtigterweise zerrissen sind. Durch die in ihr herrschenden Gedächtniszusammenhänge wird aber die rekonstruierte Spruchquelle als schriftliche Einheit aufgelöst. Da nun solche Gedächtniszusammenhänge, wie sie in den Evangelien enthalten sind, durch die mündliche Tradition entstanden sind, ist es überflüssig und unbegründet, die Spruchquelle als schriftliche Vorlage zwischen die mündliche Überlieferung und die Abfassung des Evangeliums einzuschieben. — Die jetzt folgende literargeschichtliche Betrachtung bestätigt dieses Ergebnis. Sie zeigt, daß die Komposition der Synoptiker formell abhängig ist von der parallelen Entwicklung der jüdischen Tradition. Die haggadische Lehrform ist die von Christus angewendete, ihre literarischen Formen, der haggadische Midrasch, das Gleichnis, besonders das allegorische, sind den Synoptikern geläufig. Die das Volk verpflichtende mündliche Überlieferung wurde nach mnemotechnischen Prinzipien mündlich fortgepflanzt und, wie S. durch Analyse des Mischnatraktats Joma zeigt, später schriftlich fixiert, durch eine Assoziation, die Gleichartiges verband, Ungleichartiges unter einem Stichwort zusammenschloß. Nichts ist natürlicher, als daß auch die Evangelisten diese mnemotechnische Anordnung, die ihnen geläufig war, ebenso gut wie die übrigen jüdischen Literaturformen verwendeten, sowohl zur mündlichen Fortpflanzung der christlichen Lehre wie bei der schriftlichen Fixierung: Es bildeten sich verschiedene Überlieferungsketten, je nach den verschiedenen sachlichen Gesichtspunkten und den Stichworten. Diese mündliche Überlieferung reichte bis an die Schwelle der Abfassung der Evangelien, und es ist die Annahme einer schriftlichen Logienquelle, die noch dazu historisch unbegründet ist, logisch unberechtigt. Aus den verschiedenen Überlieferungslinien erklärt Soiron die Verschiedenheit des synoptischen Berichtes wie die individuelle Gestaltung des Ausdruckes; aus dem Bestreben, die Tradition treu zu wahren, wodurch feste Typen der Berichterstattung entstanden, die Übereinstimmungen. Das gilt auch für die griechische Übersetzung der aramäischen Tradition. — Die Zweiquellentheorie wird sich mit dieser Untersuchung Soirons ernstlich zu befassen haben; ein gutes Stück Arbeit zugunsten der Traditionshypothese ist hier geleistet.

Der geschichtliche Wert des lukanischen Aufrisses der Geschichte Jesu. Von Lic. K. L. Schmidt-Berlin in Stud. u. Krit. 1918; 277—292. Es ist ein verkehrter methodologischer Grundsatz vieler Forscher, das im Bereiche des geschichtlich Möglichen

liegende und dem Jesusbilde nicht Widersprechende bei den Synoptikern unbesehen als auf guter geschichtlicher Quelle beruhend anzusehen und auf dieser Basis sogar literarische Urteile über Alter und Wert einer Quelle zu fixieren. Das geschieht besonders bei Lukas, dessen Sonderüberlieferung z. B. Merx und Spitta als wertvolle Überlieferung ansehen (vgl. Lk. 1, 1 ff.). Und doch beruht nach S. manches, das wie wertvolles Sondergut des Lukas aussieht, nicht auf Tradition, sondern auf schriftstellerischer Komposition. Das sucht S. an zwei Beispielen nachzuweisen: I, Antrittspredigt Jesu in Nazareth 4, 16–30; II, die Samariterherberge 9, 51–56. In I scheint die Reihenfolge der Ereignisse bei Lk. die geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich zu haben, gegenüber der Darstellung des Mk. Und doch sind für Lk. in der Darstellung der Reihenfolge der Ereignisse psychologische Motive maßgebend gewesen. Er will eine Steigerung im Entwicklungsgange Jesu gewinnen, deshalb befolgt er die topographische Anordnung: a) Nazareth, b) Kapharnaum, c) Galiläa. Dagegen, daß die Predigt in Nazareth eine Antrittspredigt gewesen sei, spricht aber 4, 16 (*κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ*) und dafür, daß er schon früher in Kapharnaum gewirkt (v. 4, 23). S. hält die Nazarethepisode für eine ursprünglich in der Tradition nicht fixierte, die Lk. aus psychologischen Gründen lokalisiert und zeitlich fixiert habe. Bei Mk. steht sie 4, 39 f. – Im Reisebericht ist die topographisch unverständliche Notiz 17, 11 ebenfalls auf ein psychologisches Motiv zurückzuführen. Der Bericht über den Aufenthalt Jesu in Samaria und seine Milde gegen die Samariter (9, 51 ff.) steht in Widerspruch gegen Jesu Wort bei Mt. 10, 5. Auch hier scheint nach L. die Lokalisierung dieser Geschichte zusammenzuhangen mit dem Problem, das dieses Verbot Jesu und die spätere Missionierung Samarias (Apg. 8, 14) der Urchristenheit bot. Diese klaffende Lücke soll die Erzählung 9, 51 ff. ausfüllen. Irgendeine solche Überlieferung muß Lk. zu Gebote gestanden haben. H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Arnold Dresen, **Beda Venerabilis und der älteste Name von Kaiserswerth.** Nach einem Vortrag des † Gymnasialdirektors Peter Eschbach. Sonderabdruck aus dem Düsseldorfer Jahrbuch XXVIII (Düsseldorf 1916, Lintz). Beda nahm das fränkische warid = Insel im Sinne des angelsächsischen warde = Meeres- oder Seeufer und übersetzte so in litore statt in insula. Daraus folgt aber, daß der älteste Name von Kaiserswerth bis auf Suitbert „Werth" war.

Gegenstand des 65. Heftes der Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte sind **Die Gutachten des Oldradus de Ponte zum Prozeß Heinrichs VII. gegen Robert von Neapel.** Nebst einer Biographie des Oldradus, von Eduard Will (Berlin und Leipzig 1917, Rothschild; ℳ 2,20). Oldradus stammte aus Lodi und studierte in Bologna Rechtswissenschaft. Am päpstlichen Hofe in Avignon hat er durch seine Gutachten — consilia — großen Einfluß auf die Politik der Kurie ausgeübt. Er ist wohl nicht schon 1335, sondern erst nach dem 25. Febr. 1337 gestorben. Oldradus behandelt die Streitfrage über die Berechtigung des Prozesses Heinrichs VII. gegen Robert in Nr. 43 der Konsiliensammlung. Der Bulle Pastoralis cura liegen seine Ausführungen zugrunde. Er löst das Rechtsproblem in sieben Einzelfragen auf, in denen die (verneinende) Lösung schon enthalten, aber noch nicht ausgesprochen ist. Die vier ersten Fragen der Problemstellung werden in der Hauptsache auf Grund naturrechtlicher Forderungen beantwortet. Es wird damit die Freisprechung Roberts erzielt, ohne die möglichen Differenzen in der Auffassung des positiven Rechtes zu berühren. „Aber der Verteidigung schaut die Sophistik doch sehr aus den Augen." Ein Gedanke ist im ganzen Gutachten konsequent durchgeführt, die Verneinung der

Universalmonarchie; nur auf dieser Grundlage war eine Widerlegung möglich. Dieselbe Konsequenz kommt in der Bulle Pastoralis cura nicht mit voller Schärfe zur Geltung. Das Gutachten eines zweiten, unbekannten Juristen arbeitet scharf den Gedanken heraus, daß Heinrich in die Rechte der Kirche eingegriffen habe und daß deshalb sein Prozeß ungültig sei. Das cons. 69 des Oldradus steht in direkter Beziehung zum cons. 43. In ihm will er den Beweis erbringen, daß die imperiale Staatsidee keine Rechtstitel für sich habe. De facto besitzt der Kaiser die Weltherrschaft nicht, de iure hat er keinen Anspruch darauf, also gibt es keinen Weltkaiser. Das gleiche Verhältnis, das zwischen den beiden consilia des Oldradus besteht, finden wir in der Quästio VII. des unbekannten Juristen. Die tüchtige Arbeit ist ein schätzenswerter Beitrag zur Geschichte der Beziehungen zwischen Papsttum und Kaisertum im Mittelalter.

Von den **Mindener Geschichtsquellen**, deren Herausgabe die Historische Kommission für die Provinz Westfalen in ihren Veröffentlichungen in Angriff genommen hat, liegt der erste Band vor: **Die Bischofschroniken des Mittelalters** (Hermanns v. Lerbeck Catalogus episcoporum Mindensium und seine Ableitungen). Kritisch neu herausgegeben von Klemens Löffler (Münster 1917, Aschendorff; ℳ 7,–). Der Band umfaßt: 1. Nachrichten über die Mindener Bischöfe aus den Nekrologien des Mindener Domes. 2. Die Series episcoporum. 3. Hermanns v. Lerbeck Catalogus episcoporum Mindensium (Chron. I.; bisher Chronicon Mindense incerti auctoris genannt). 4. Die jüngere Bischofschronik (Chron. II.; bisher als Chronicon episcoporum Mindensium des Hermann v. Lerbeck bezeichnet. 5. Die Successio episcoporum Mindensium. Bisher galt die Chronik I. als Auszug aus der dem Hermann v. Lerbeck zugeschriebenen Chronik II. Löffler hat mit überzeugenden Gründen nachgewiesen, daß die Chronik I., nicht aber die Chronik II. von Hermann herrührt. Hermann war Dominikaner in St. Paul in Minden, geb. etwa um 1345, gest. wohl in der Zeit von 1410–1430. Er ist auch Verfasser einer Chronik des Schaumburger Grafenhauses und einer nicht erhaltenen Chronik des Sachsenführers Widukind. Seine Bischofschronik ist immerhin eine ganz ansehnliche Leistung. Die Chronik II. ist in den Jahren 1450–1461 von dem Mindener Domherrn Heinrich Tribbe verfaßt. Vielleicht hat Tribbe außer Hermann von Lerbeck noch einen anderen Vorgänger gehabt. Die umfangreiche Chronik ist in der uns vorliegenden Form eine von Tribbe zusammengetragene (Chron. I. ist fast vollständig übernommen) und von etwa 1380 an selbständig fortgeführte Kompilation. Ihr Wert ist trotz der nachlässigen Redaktion und des miserablen Lateins nicht unbedeutend. Die Successio episc. Mind. ist nicht die älteste, sondern die jüngste der Mindener Bistumschroniken und nur ein dürftiger und wertloser Auszug aus den Chroniken I. und II. Sie ist abgefaßt etwa nach 1469. In der Vorrede zur vorliegenden Ausgabe spricht sich eine gesunde Kritik aus, die Ausgabe selbst ist in jedem Betracht sorgfältig.

Im Doppelhefte 34/35 der Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte behandelt August Willburger das Thema: **Die Konstanzer Bischöfe Hugo von Landenberg, Balthasar Merklin, Johann von Lupfen (1496–1537) und die Glaubensspaltung** (Münster i. W. 1917, Aschendorff; ℳ 8,40). Den Hauptteil beansprucht die lange Regierung Landenbergs, 1496–1528 und 1531–1532. Die beiden ersten Dezennien seiner Regierung sind gekennzeichnet durch konsequente und zielbewußte Reformversuche. Doch gelang es ihm trotz ehrlichen Willens in keiner Weise, sein Werk der Reform durchzuführen. Aber auch in dem Dezennium nach dem Ausbruch der Neuerung ließ die allgemeine Mißachtung der bischöflichen Juris-

diktion, die allerdings an erheblichen Mängeln litt, von seiten der Geistlichen und der Laien eine ernstliche Reform überhaupt nicht aufkommen. Wohl zeigte der Bischof auch jetzt guten Willen, aber er war ein unselbständiger Charakter und gegenüber den bestehenden Mißständen zu nachgiebig. Seine kurze zweite Regierung kommt aber für unsere Frage kaum in Betracht. Da Balthasar Merklin nur kurze Zeit regierte (1529—31, seit 1527 war er Koadjutor) und während der ganzen Zeit durch den Dienst des Kaisers von seiner Diözese ferngehalten war, so konnte von einer nachhaltigen Einwirkung keine Rede sein. Bei längerer, den Angelegenheiten seiner Diözese zugewandter Regierung wäre von seinem vortrefflichen Charakter, seinen guten Absichten und seiner Energie das Beste zu erhoffen gewesen. Johann von Lupfen endlich konnte nur mit Mühe bewogen werden, das Bischofsamt überhaupt anzunehmen, und dachte fast schon von Anfang an daran, bei guter Gelegenheit wieder zu resignieren. So konnte natürlich von einer zielbewußten Tätigkeit zur Unterdrückung der Neuerung keine Rede sein. In einem eigenen Hauptteil faßt der Verfasser die Förderungen und Hemmungen, welche für die bischöfliche Regierung sich ergaben, zusammen. In der Schweiz verdankten die Bischöfe den katholischen Kantonen, in Schwaben dem Hause Österreich das meiste. Übelstände in Handhabung und Beobachtung der bischöflichen Jurisdiktion kamen der Verbreitung der Reformation sehr zustatten. Der Verfasser hat das weitschichtige gedruckte und ungedruckte Material zu einem klaren und übersichtlichen Bilde verarbeitet. Sein Werk, welches zahlreiche interessante Einzelheiten enthält, ist ein wichtiger Beitrag zur Reformationsgeschichte.

Fr. Tenckhoff.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte. Von Traugott Konstantin Österreich, a. o. Professor der Philosophie an der Universität Tübingen. (Berlin 1917, Ernst Siegfr. Mittler u. Sohn; ℳ 5,—.) Verfasser, der namentlich durch die Neuherausgabe des 4. Bandes des Überwegschen Grundrisses der Geschichte der Philosophie bekannt geworden ist, will durch sein Buch beitragen, der Religionswissenschaft jene psychologische Vertiefung zu geben, die bei den vorwiegend historisch geschulten Religionsforschern noch vielfach vermißt wird. Die junge Wissenschaft der Religionspsychologie hat in der Tat bei manchen recht fragwürdigen Ergebnissen doch so kräftig sich durchgesetzt, daß sie als notwendige Voraussetzung und Grundlage für jede weitere religionsphilosophische oder religionsgeschichtliche Forschung angesprochen werden darf. In einem einleitenden Teil behandelt Verf. die Aufgaben, die Methoden und das Quellenmaterial der Religionspsychologie sowie den Begriff und das Wesen der Religion. Im Hauptteil erörtert er dann unter psychologischer Einstellung die Formen der Offenbarung (Visionen, Glossolalie, Inspiration und seelische Innenoffenbarung) und die Entwicklungsstufen der Religiösität (die Religion der Primitiven; das Aufsteigen zu höherer Religiösität). Zum Schluß weist er auf die Notwendigkeit hin, neben der traditionellen Psychologie auch der sog. Parapsychologie Beachtung zu schenken, die sich mit den psychischen Erscheinungen befaßt, die in ihrer Entstehungsweise aus dem Bereich der bekannten seelischen Phänomene völlig herausfallen. Eine erschöpfende Behandlung des Gegenstandes hat Verf. sich aus äußeren Gründen versagen müssen. Gleichwohl verdient sein Buch die volle Beachtung aller Theologen, Philosophen und Religionshistoriker. Wir sind zwar in vielen Punkten anderer Meinung als Verf., doch muß anerkannt werden, daß er seine Untersuchung mit ruhiger Besonnenheit führt und wenigstens von evolutions-dogmatischer Befangenheit völlig frei ist. Gelegentlich betont er mit Nachdruck die wissenschaftlichen Leistungen der Missionäre.

Er zitiert auch die katholische Literatur und pflichtet insbesondere den für das evolutionistische Lager unbequemen Forschungsergebnissen des P. Wilhelm Schmidt hinsichtlich der monotheistischen Gottesauffassung der kleinwüchsigen Primitiven zu.

Die Samkhya-Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus. Nach den Quellen von Richard Garbe. Zweite, umgearbeitete Auflage (Leipzig 1917, H. Haessel-Verlag; ℳ 10,–). Mit ganz wenigen Ausnahmen bringen die Gesamtdarstellungen der Geschichte der Philosophie über die indischen Systeme nichts. Diese Vernachlässigung ist nicht mehr berechtigt, seitdem die indischen Systeme nicht mehr bloß in unbestimmten Umrissen bekannt sind, sondern durch tiefdringende Studien eine der abendländischen Philosophiedarstellung gleichwertige Bearbeitung gefunden haben. Das vorbuddhistische, pessimistische Samkhya-System wurde vom Verf. 1894 zum erstenmal in mustergültiger Weise vorgelegt und gewürdigt. Seitdem ist von anderen Gelehrten mancherlei neues Material beigebracht worden, zu dem Verf. in der jetzt vorliegenden zweiten Auflage namentlich im einleitenden Teile Stellung nimmt. Dieser Teil ist deshalb fast ganz neu geschrieben, während die quellenmäßige Darstellung des Systems im zweiten Teil zumeist nur um kleinere Zusätze vermehrt wurde. Das Samkhya-System verdient schon darum ein besonderes Interesse, weil unter den indischen Einflüssen, die in der griechischen Philosophie mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen sind, die Gedanken des genannten Systems vorwiegend in Betracht kommen und weil diese Philosophie vor allen anderen indischen Systemen „ihre Aufgabe lediglich mit den Mitteln des Verstandes lösen will. Der wahrhaft philosophische Geist, mit dem sie die Methode handhabt, auf dem Wege logischer Beweisführung von den bekannten, uns durch die Erfahrung gebotenen Größen zu unbekannten aufzusteigen, um so zur Erkenntnis der letzten Ursachen zu gelangen, ist mit Bewunderung von allen Forschern anerkannt worden, die sich ernstlich mit diesem System beschäftigt haben". Endlich verdient das System besondere Aufmerksamkeit auch noch deshalb, weil, wie Verf., hauptsächlich gegen Oldenberg polemisierend erneut nachweist, der Buddhismus sehr stark von ihm beeinflußt ist, weshalb wir denn auch an dieser Stelle von Garbes Werk Notiz nehmen.

Der Pragmatismus in der modernen französischen Philosophie. Von Dr. Paul Simon, Oberlehrer am Paulinischen Gymnasium zu Münster (Freiburger Dissertation 1918). Verf. orientiert in vorzüglichster Weise über das eigentümliche, schwer zu definierende Gemisch philosophischer Lehren, das unter dem Sammelnamen Pragmatismus die Geister der Gegenwart in hervorragendem Maße für sich gewonnen hat. Die Erwähnung der Arbeit an dieser Stelle rechtfertigt sich dadurch, daß der Pragmatismus in Frankreich im sog. Modernismus einen bemerkenswerten Einfluß auf die Theologie und insbesondere die Apologetik zu gewinnen versucht hat. S. beherrscht die weitschichtige und zerstreute Literatur vollkommen und gliedert seinen Stoff in geschickter und zutreffender Weise, indem er zuerst die Kontingenzphilosophie Emile Boutroux' als logische und die Aktionsphilosophie Maurice Blondels als metaphysisch-psychologische Vorstufe des Pragmatismus behandelt, um dann den partiellen Pragmatismus zu erörtern, wie er einerseits von Poincaré für die exakten Wissenschaften und anderseits von Henri Bergson mit metaphysischer Begründung vorgetragen wird, woran sich dann die Darlegung des vollendeten Pragmatismus anschließt, den Le Roy durch die Synthese der Lehren Poincarés und Bergsons ausgebildet hat. Hierbei ist namentlich der Versuch, durch Anwendung des pragmatistischen Wahrheitsbegriffes auf das katholische Dogma dem Glauben eine neue zeitgemäße Stütze zu bieten, für den theologischen Leser von Interesse. Verf. beschließt seine treffliche Arbeit mit einer kurzen Kritik der vorgetragenen Systeme.

Warum Schuld und Schmerz? Von Otto Zimmermann S. I. (Freiburg 1918, Herder; ℳ 2,–.) Das Blutvergießen ist zwar vorüber. Aber der furchtbare Zusammenbruch, den wir erleben, bringt es mit sich, daß die im Kriege so oft aufgeworfene Frage, wie der Glaube an Gott sich mit der Existenz des physischen und moralischen Übels verträgt, auch heute noch nicht verstummt ist und auf lange hinaus nicht verstummen wird. Die Gedanken, die Verf. in einer Reihe verstreuter Zeitschriftartikel zur Lösung dieser Frage ausgesprochen hatte, finden wir in vorliegendem Büchlein in dankenswerter Weise zusammengestellt und zu einem vertieften Ganzen geordnet. Die ruhigen, klaren und einleuchtenden Ausführnngen, welche darin gipfeln, daß Schmerz und Schuld „Gottes ewige Ehre und unsere unvergängliche Freude veranlassen und bedingen", sind wohl imstande, manches durch das furchtbare Geschehen der Gegenwart verwirrte Gemüt zur Ruhe und Klarheit zurückzuführen.

A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Der Benediktiner Dr. Jellouschek, ein Schüler Grabmanns, stellte eine Untersuchung an über **Joh. von Neapel und seine Lehre vom Verhältnisse zwischen Gott und Welt.** Ein Beitrag zur Geschichte der ältesten Thomistenschule (Wien I, Singerstr. 7, Mayer u. Comp.; 128 S., ℳ 5,–). Der Dominikaner Joh. v. Neapel gehörte zu den Schülern des Aquinaten der „zweiten Generation, also aus dem ersten Drittel des 14. Jahrhunderts", die den Meister selbst nicht mehr persönlich gehört hatten. Verf. beabsichtigt über Johannes ein größeres Werk herauszugeben und gibt im vorliegenden einen Ausschnitt aus dem Ganzen, worin es sich hauptsächlich um die damals so viel erörterte Frage über eine anfangslose Schöpfung sowie über die Wirkung Gottes in der Schöpfung handelt. Für tiefer angelegte Geister haben diese Fragen noch jetzt eine sehr hohe spekulative wie praktische Bedeutung. Besonders kann unsere Apologetik viel aus solchen Schriften lernen. Johannes wandelt auf den Pfaden des Aquinaten, sucht ihn aber durch eigene Argumente noch zu stärken und zu klären. Der Stoff wird in folgende Kapitel gegliedert: 1. Schöpfungsbegriff und -zweck; 2. Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung; 3. Welterhaltung; 4. Göttliche Mitwirkung; 5. Gegenwart Gottes in der Welt.

Dr. J. Niessen, **A. K. Emmerichs Charismen und Gefühle.** Grundsätzliches, Tatsächliches, Kritisches. Zugleich Beiträge zur Klemens Brentano-Frage. (Trier, Petrus-Verlag S. 316.) In der Emmerich-Frage hatte zuletzt Dr. H. Cardauns das Wort ergriffen, dessen Schrift (Klemens Brentano; Beiträge, namentlich zur Emmerich-Frage 1915, Vereinsschrift der Görresgesellschaft) nach Niessen „einen Bruch mit der ganzen traditionellen Auffassung über die Visionen, wie sie von Overberg, Wesener, Brentano, L. Hensel, Haneberg, Windischmann, Rieß, Diel-Kreiten, Heinrich usw. vertreten wurde", bedeutet. Um jedem Interessenten – und deren gibt es in der katholischen Welt nicht wenige – ein möglichst objektives Urteil über die „Gesichte" der gottseligen Emmerich zu ermöglichen, behandelt Verf. 1. Prinzipielle Fragen über die Charismen; 2. Tatsachen und Beobachtungen aus dem Leben der Emmerich, „deren Echtheit und Glaubwürdigkeit durch einen langjährigen Augenzeugen (den Arzt Dr. Wesener) einwandfrei verbürgt sind". Im 3. Abschnitt schließen sich Zeugnisse über Kl. Brentano und die Gesichte von A. K. Emmerich sowie eine Prüfung der Einwendungen von Cardauns u. a. an." Das Honorar des Buches fließt dem Emmerichhause in Dülmen zu für die Zwecke des Beatifikationsprozesses, der bereits vor mehreren Jahren in Rom anhängig gemacht wurde. Wir wünschen mit dem Verf. der Schrift weiteste Verbreitung und nicht nur in der „frommen" Lesewelt, sondern auch in der vom Zweifel angekränkelten.

Dr. theol. Joseph Frings liefert einen willkommenen „Beitrag zur Theologie des N. T.", indem er der vom Rationalismus so heftig bekämpften **Einheit der Messiasidee in den Evangelien** eine gründliche Neuuntersuchung widmet. Er geht aus von der Messiaserwartung der Juden zur Zeit Jesu, wie sie in den Apokryphen zutage tritt, und untersucht dann die Messiasvorstellung der Evangelien. Es ist bekannt, daß die Juden und auch die Jünger anfangs stark in einer irdischen nationalen Auffassung vom Messias befangen sind und von Jesus langsam und mühsam zu einer höheren übernatürlichen religiös-sittlichen Vorstellung davon erzogen werden müssen. Gewisse formelle Unterschiede vom Messianismus treten auch in der Lehre Jesu selbst hervor, sofern man die Synoptiker und Johannes getrennt betrachtet. Aber diese Unterschiede ergeben sich aus der Gesamtkomposition der Evangelien und bedeuten keine Widersprüche. Der Verf. hat das einschlägige Material, wofür ihm eine umfangreiche Literatur zu Gebote stand, gut zusammengestellt und in klarer Sprache behandelt.

Der Jesuit Peter Lippert wendet sich in Fortsetzung seiner dogmatischen essayartig gehaltenen Bändchen in einem neuesten: **Gott und Welt** (Herder; 160 S., ℳ 2,20) an gebildete Leser. Fragen wie die nach dem ersten Anfang, nach der Entstehung des Menschen, dem Verhältnis von Mann und Frau, Leib und Seele, Vorsehung und Weltregierung sind ja augenblicklich recht an der Tagesordnung, und sie erhalten hier in poetisch schöner Form ihre Beantwortung vom katholischen Standpunkte aus. Ehrlich bringt übrigens Verf. zum Ausdruck, daß der Schöpfungsbegriff, so einfach er zu liegen scheint, ein undurchdringliches Geheimnis birgt.

Dr. Brinktrine schrieb in der Innsbr. Zeitschr. eine beachtenswerte Abhandlung: **Zur Entstehung der morgenländischen Epiklese.** Das Ergebnis ist folgendes: Die älteste Kirche hatte den Brauch, alle Comestibilien (Öl, Käse, Früchte) zu weihen. Besonders aber weihte man die Elemente bei den Sakramenten, zumal das Taufwasser, Firmungsöl und Krankenöl. Analog flehte man auch auf die Materie des eucharistischen Opfers vor dem Genusse den Segen Gottes und den Heil. Geist herab. Spuren von diesem Weihegebete findet B. in den jetzigen post pridie- und post secreta-Gebeten, in den römischen Kanongebeten nach den Einsetzungsworten Supra quae und Supplices, sowie in der morgenländischen Epiklese. Letztere war also ursprünglich ein bloßes Segensgebet, das wie die obengenannten Weihegebete den Zweck hatte, den Genuß, also die heilige Kommunion, für die Gläubigen fruchtbar und segensreich zu machen. B. nennt dieses Segensgebet Epiklese im weiteren Sinne. Er unterscheidet davon die Epiklese im engeren Sinne, welche nach der Auffassung der Griechen den Zweck hat, die Elemente der Eucharistie zu konsekrieren. Sie zeigt sich erstmalig bei Cyrill von Jerus., zuletzt als fester liturgischer Glaubensbestand bei Joh. Damaszenus. Wie ist sie entstanden? Durch Parallelisierung mit der Taufe. Von dem Taufwasser glaubte man anfangs, daß es durch die Berührung mit Christus in dessen Taufe für immer geweiht sei. Analog glaubte man anfangs, daß die Worte Christi beim Abendmahl eine fortdauernde Konsekrationskraft bezüglich Brot und Wein besäßen. Bald aber bildete sich die Anschauung von der Taufe, daß ihr Element durch ein besonderes Segnungsgebet, die Epiklese im weiteren Sinne, müsse geweiht werden. Analog ging diese Meinung auch auf die Eucharistie über: daß nämlich ihre Elemente ebenfalls durch ein besonderes Segnungsgebet geweiht, d. h. verwandelt werden müssen, durch eine eucharistische Epiklese im weiteren Sinne. Kein Wunder, daß dann bald ein solcher Glaube in dieser weiteren Epiklese speziellen Ausdruck fand, also gefleht wurde: Komm, o Heiliger Geist, herab auf diese Gaben und verwandle sie. Das war dann

die formelle Epiklese oder die Epiklese im engeren Sinne, wie sie heute noch im Morgenlande Geltung hat. Danach ist diese heutige Epiklese sekundär und aus dem allgemeinen ursprünglichen Segnungsgebete entstanden. B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Der vierte (Schluß-) Band des von A. Lehmen S. I. herausgegebenen Lehrbuches der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage enthält die **Moralphilosophie.** Die soeben erschienene dritte, verbesserte und vermehrte Auflage dieser Lehmenschen Moralphilosophie besorgte V. Cathrein S. I., an dessen größeres moralphilosophisches Werk sich Lehmens Arbeit von Anfang an anlehnte (Freiburg i. Br., Herder; ℳ 9,—). Gerade in unseren Tagen, wo Grundfragen über Ethik, Sozialismus, Familienrechte, Staatsgewalt, Völkerrecht usw. lebhaft erörtert werden, leistet diese gediegene Einführung in das Studium der Moralphilosophie vortreffliche Dienste.

Für Priester in der Seelsorge, Prediger und Beichtväter, für Ordensleute und gebildete Laien wurde von Viktor Kolb S. I. ein **Kurzer Abriß der Tugendlehre nach dem heiligen Kirchenlehrer Thomas von Aquin** veröffentlicht bei Mayer u. Co. (Inh. Friedrich Pustet) in Wien (ℳ 4,40). Das Buch soll „keine aszetische Anleitung zum Tugendleben sein, sondern Priestern in der Seelsorge, Ordensleuten und gebildeten Laien eine klare Erkenntnis der einzelnen Tugenden und ihres organischen Zusammenhanges bieten." Der hohe Wert der klaren Begriffsbestimmungen und des systematischen Aufbaues in der Tugendlehre des heil. Thomas ist bekannt. Für das eigene sittliche Streben wie für die Arbeit am Tugendfortschritte anderer vermag der Abriß Kolbs gute Hilfe zu leisten. Zumal auch Prediger seien auf das Buch aufmerksam gemacht.

Viktor Cathrein S. I. hat ein kleines Buch geschrieben über **Die christliche Demut** (Freiburg i. B., Herder; geb. ℳ 4,40). „Es wendet sich nicht an Fachgelehrte, sondern an alle gebildeten Christen" (Vorwort). In der ihm eigenen, klaren und gediegenen Art behandelt der Verfasser den Begriff der Demut, ihre Grundlage (richtige Selbsterkenntnis), ihr Vorbild (Christus), ihre Notwendigkeit, ihre Übungen und andere mit der Demut zusammenhängende Fragen. Dabei ergibt sich von neuem die Erkenntnis, daß Religion und Moral „sich gegenseitig nach allen Richtungen durchdringen" sowie „daß es unmöglich ist, eine Moral ohne metaphysische Grundlage aufzubauen". Die Arbeit Cathreins ist sehr verdienstlich. Es ist zwar nicht direkt eine aszetische Abhandlung. Aber solche zunächst ethisch gerichtete Arbeiten haben offenbar auch für die Aszese und die Aszetik ihre Bedeutung.

Die von A. Lehmkuhl S. I. kurz vor seinem Tode herausgegebenen **Quaestiones praecipuae morales novo iuri canonico adaptatae** wurden von einem (leider ungenannten) Herausgeber in einer editio altera aucta et emendata vorgelegt (Freiburg i. Br., Herder; ℳ 2,—). Die Änderungen stammen in der Hauptsache noch von A. Lehmkuhl selbst. Die in dieser Zeitschrift 1918, S. 309 f. ausgesprochene Empfehlung gilt auch für diese Neuausgabe: Der Seelsorgsklerus wird dem Verfasser für diese willkommene Handreichung dankbar sein.

Die Verwaltung der heiligen Eucharistie nach dem neuen kirchlichen Gesetzbuche erörtert R. Stapper in einer kleinen praktischen Arbeit (Straßburg, Le Roux; ohne Jahr; ℳ 0,80). Es wird die Eucharistie als Opfer, dann als Kommunion, schließlich Aufbewahrung und Kult der heiligen Eucharistie behandelt. Stapper bringt nicht nur die Kanones des neuen Rechtsbuches, sondern er bespricht überhaupt, unter besonderer Berücksichtigung der neuen Rechtslage, die einschlägigen Fragen. Seine Art ist sehr sympathisch.

Der am 17. September 1915 nach einem segensvollen, dem Dienste des theologischen Nachwuchses und der kirchlichen Amtsverwaltung gewidmeten Leben verstorbene Domkapitular Dr. **Jakob Schmitt** (Freiburg i. Br.) veröffentlichte in der Linzer Theologisch-praktischen Quartalsschrift in den Jahren 1881–1902 eine Reihe von aszetischen Aufsätzen. Eine Auswahl aus diesen Aufsätzen gab Stadtpfarrer Dr. W. **Burger** (Freiburg) mit Kürzungen und kleinen Änderungen bei Herder jüngst heraus unter dem Titel **Des Priesters Heiligung** (ℳ 6,50). Es sind „Erwägungen für Seelsorger", die des Priesters Heiligkeit, seine Lauheit, ferner das heilige Meßopfer, das Breviergebet, die Betrachtung, den Sakramentsbesuch, die Muttergottesverehrung des Priesters, die Ordnung im priesterlichen Tagewerk usw. zum Gegenstande haben. Das Material, das Schmitt zur Erwägung vorlegt, ist gediegen und gut. Die Art, wie er es vorlegt, einfach, eindringlich, dem Zwecke entsprechend. Das Buch empfiehlt sich durch sich selbst ausgezeichnet für die geistige Lesung des Priesters, zumal des Seelsorgers. Bezüglich der Gründung katholischer Männervereine würde der Verfasser heutzutage, angesichts der jüngsten Zeitentwicklung, wohl selbst nicht mehr so zurückhaltend sein, wie er es S. 309 andeutet. Möge die schöne Arbeit Schmitts viel Segen stiften.

August Haggeney S. I. will mit seinem Buche **Kinderseelsorge** (Freiburg i. Br., Herder; ℳ 1,80) „den Priestern ein kleines Handbuch der Exerzitien für die aus der Schule zu entlassende Jugend darreichen. Es verfolgt das Ziel, „den Priestern praktische Winke zur Vorbereitung und Abhaltung dieser Kinderexerzitien zu bieten". Daß die Seelsorge der zur Entlassung kommenden Schulkinder von Tag zu Tag schwerer und brennender wird, steht außer allem Zweifel. Ebenso, daß Standesexerzitien, den Kindern vor der Schulentlassung gegeben, ein vortreffliches Seelsorgsmittel moderner Jugendseelsorger sind. Haggeney hat sein Buch unmittelbar für die Praxis hergerichtet. Mit wirklichem Geschick. An der Hand dieses Buches kann der Priester derartige Exerzitien für die zu entlassenden Schulkinder mit Leichtigkeit vorbereiten und auch evt. selbst geben.

Im Zusammenhang hiermit sei erwähnt, daß die von **Georg Deubing** herausgegebenen **Exerzitien-Vorträge für die Jugend**, deren erste Auflage in dieser Zeitschrift 1916, S. 443 empfohlen wurde, in zweiter vermehrter und verbesserter Auflage vorliegen (Limburg a. L., Steffen; ℳ 3,–, geb. ℳ 3,80 u. 10% Teuerungszuschlag). Die Vorträge sollen dem Gebrauche der Seelsorger dienen für die Vorbereitung der Jugend auf die feierliche Kommunion, auf die Ablegung der Taufgelübde, auf die heilige Firmung usw. H. Müller.

Kirchenrecht.

Johannes Linneborn, **Grundriß des Eherechts** nach dem Codex Iuris Canonici (Paderborn 1919, Ferdinand Schöningh. XX u. 499 S. gr. 8°. ℳ 12,–). Zur Anzeige dieser meiner Schrift will ich nur auf die Grundsätze hinweisen, die mich bei ihrer Abfassung geleitet haben. Das Buch schließt sich eng den Bestimmungen des Kodex an, dessen System für das Eherecht durchaus beibehalten ist; dadurch sollte das Verständnis des neuen Gesetzbuches gefördert werden. In erster Linie ist der Grundriß für die Praxis und das Studium bestimmt; darum sind die geschichtlichen und erläuternden Ausführungen durch den Druck kenntlich gemacht. Für die praktische Behandlung eherechtlicher Fragen in der Seelsorge und der Verwaltung sind die notwendigen Hinweise gemacht. Da jedoch auch die wissenschaftliche Seite nicht vernachlässigt werden sollte, sind Literatur- und Quellennachweise, die zugleich zur Erläuterung des Textes dienen, beigefügt. In dieser Hinsicht ist es das erste Eherecht

mit wissenschaftlichem Apparate seit Erscheinen des Kodex. Die partikularrechtlichen Bestimmungen der Diözese Paderborn (s. den Index s. v. „Paderborn") sind besonders berücksichtigt.

August Knecht, **Grundriß des Eherechts.** Bearbeitet auf Grund des Codex Iuris Canonici (Freiburg i. B. 1918, Herder; ℳ 3,40). Der durch seinen Kommentar zum Dekrete „Ne temere" als Kenner des Eherechts bekannte Verfasser beabsichtigt, das Eherecht von Joseph Schnitzer (5. Aufl. von J. Weber, Die kanonischen Ehehindernisse. 1898) neu herauszugeben. Als einen Vorläufer und Auszug aus diesem Werke veröffentlicht er zunächst den „Grundriß". Dem kurzen, aber wissenschaftlich soliden Überblick über das gesamte Eherecht ist eine verhältnismäßig weitläufigere Einleitung über den Begriff, die Geltung, die Bedeutung, die Quellen und die Literatur des Eherechts vorausgeschickt.

Das Eherecht nach dem Codex Iuris Canonici von P. Timotheus Schäfer O. M. Cap. (Münster 1918, Aschendorff; ℳ 3,80) ist bereits in 3. Auflage erschienen. Der Verf. hat die Literatur zum neuen Kodex aufmerksam verfolgt und überall, wo es ratsam war, die bessernde Hand angelegt. Die Einleitung über den neuen Kodex ist fortgelassen.

Joseph Ries, **Die Mischehe,** eine ernste Pastorationssorge (Freiburg i. B. 1918, Herder; ℳ 1,70) Der erste Teil der Schrift ist der Mischehenstatistik gewidmet, wobei die badischen Verhältnisse besonders berücksichtigt sind. Aus den für die katholische Kirche überaus traurigen Ergebnissen dieser Untersuchung leitet der Verf. die Pflicht ab zu rastlosem seelsorglichen Kampfe gegen dieses schwere Übel. Die Schrift gibt gute Fingerzeige, wie dieser Kampf einzurichten ist.

Arnold Pöschl hat sein **kurzgefaßtes Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts** auf Grund des neuen kirchlichen Gesetzbuches rasch vollendet. Die zweite Hälfte (Graz u. Leipzig 1918, Ulrich Mosers Buchhandlung; ℳ 7,–, vollständig ℳ 11,50, geb. ℳ 15,50) umfaßt das Verwaltungs- und Ordensrecht, ferner das Privat-, Straf- und Prozeßrecht. Dem Privatrecht weist P. nur das Patronats- und Eherecht zu. – Das Werk ist das erste vollständige Kirchenrecht, das auf Grund des neuen Kodex bearbeitet ist. Der Verf. zeigt darin seine eindringende rechtsgeschichtliche Schulung in selbständiger Forschungstätigkeit, auch eine gute Vertrautheit mit den neuen Bestimmungen des Kodex. Für das Studium wäre das Buch geeigneter geworden, wenn die geschichtlichen Ausführungen und partikularrechtlichen Abschnitte im Druck kenntlich gemacht wären. Daß keine Literatur angeführt ist, wird ebenfalls als Mangel empfunden werden.

Ludwig Berkenbusch, Pastor an der Marktkirche zu Hannover, **Der Heeresdienst der Theologen.** (Hannover u. Leipzig 1917, Hahnsche Buchh.; ℳ 0,90.) B. gibt die für die katholischen und evangelischen Theologen in Deutschland bestehenden gesetzlichen Bestimmungen kurz wieder und beschäftigt sich dann mit dem Heeresdienst der protestantischen Theologen. Der Kriegsdienst mit der Waffe ist ihm mit Recht sittlich edel und ideal, wenn er aus Pflichtgefühl und Eifer für das Vaterland übernommen wird; „aber es läßt sich nun einmal nichts daran ändern, daß dieses Werk ein blutiges ist und dem Friedenscharakter des geistlichen Amtes widerspricht". Der V. nähert sich sehr der katholischen Auffassung in dieser Frage, weiß aber bei dem Widerstreit der Meinungen unter den Protestanten keine einheitlich befriedigende Lösung für die Zukunft vorzuschlagen.

R. Moeller, **Die Umlagen der altpreußischen Landeskirche.** (Berlin-Lichterfelde 1918, Edwin Runge; 75 S., kl. 8°.) Die Schrift soll einen Einblick gewähren in die Art und Weise der Erhebung der von den Mitgliedern der alt-

preußischen Landeskirche eingeforderten Steuern, die Höhe der eingegangenen Geldmittel und deren Verwendung, damit so auch das Vertrauen in die Finanzverwaltung gewahrt bleibt. In der Hebungsperiode 1912/14 wurden jährlich bei einer Besteuerung von 7½% des Steuer-Einkommen-Solls 10152096 Mk. an Umlagen eingebracht. Die Verwaltungen katholischer Diözesen können die Schrift mit Nutzen zum Vergleich heranziehen für die eigene Finanzwirtschaft. Die Aufwendungen der Landeskirche zur Linderung der Kriegsnot sind sehr erheblich.

Die kirchliche Amtsverwaltung in Berlin und seinen Vororten. Eine Zusammenstellung der in Berlin und Umgebung für die kirchliche Verwaltung geltenden Sonderbestimmungen. Im amtlichen Auftrage herausgegeben von Besig, Konsistorialrat. (Berlin 1918, Selbstverlag des Kgl. Konsistoriums der Provinz Brandenburg; ℳ 4,50.) Die Schrift gewährt einen leichten und sicheren Einblick in die Verwaltung des protestantischen Pfarramtes in Berlin. Die Materie ist geordnet nach den Gesichtspunkten: Kirchenverfassung, geistliches Amt, andere Kirchenbeamte, äußere Kirchenverwaltung. Auch für den katholischen Pfarrer hat das Buch Interesse, um z. B. die Vorschriften zu erfahren über „Leitung des Religionsunterrichts, Mischehenpflege, Kirchenaustrittsbewegung, Sonntagsheiligung, Kirchenbücher, Kirchenzettel", alles Fragen, die auch seine besondere Aufmerksamkeit verlangen.

Wie spare ich Gerichtskosten und Notargebühren? Nebst einer Zusammenstellung der Vorschriften des Bürgerlichen Gesetzbuches über die Form der Rechtsgeschäfte, einer Textausgabe des Preußischen Gerichtskostengesetzes und der Gebührenordnung für Notare in ihrer neuesten Fassung und einem ausführlichen Sachregister. Von Geheimem Justizrat Josef Marcus, Amtsgerichtsrat a. D. (Berlin 1918, Industrieverlag Spaeth u. Linde; ℳ 4.–.) Die praktische Schrift leistet dem Pfarrer für seine persönlichen wie amtlichen Rechtsgeschäfte gute Dienste.

J. Linneborn.

Homiletik.

Homiletische und katechetische Studien. Ergänzungswerk. Religiöse Grundfragen von Msgr. A. Meyenberg, Prof. der Theologie und Kanonikus in Luzern. Zweite Lieferung. (Luzern, Druck und Verlag von Räber u. Co.; S. 657–1490.) Das dringendste Bedürfnis unserer Homiletik ist der Ausbau der materiellen Homiletik. Unserer Predigt gebricht es vielfach an neuen Gedanken, neuen Themastellungen und origineller Formulierung der Gedanken, durch die die Zuhörer dauernd für die Predigt interessiert werden. Die Wirkung der Predigt wird oft dadurch geschwächt, daß sie sich zu sehr in Allgemeinplätzen bewegt und ausgetretene Pfade geht. Durch die vor einigen Jahren begonnene homiletische Erschließung und Bearbeitung der Heiligen Schrift hat freilich die Predigt ihr erstes und reichstes Quellgebiet wiedergefunden und eine unermeßliche Fülle an neuen Gedanken, Themastellungen und Illustrationsmaterialien wiedergewonnen. Es liegen aber noch viele Gebiete brach, die der homiletischen Bearbeitung harren, weite Gebiete der Dogmatik, Moral, Aszetik, Mystik, Liturgik, die die kostbarsten homiletischen Schätze bergen. Es ist wohl die wichtigste Aufgabe der Homiletik, diese Schätze zu heben und für den homiletischen Gebrauch umzumünzen. – Den Anfang dieser Arbeit hat vor allem Meyenberg gemacht in seinem großangelegten Ergänzungswerk, dessen zweiter Band uns eben vorliegt. Nachdem er im ersten Bande die Lehre über den Glauben behandelt hat, legt er uns nun seine homiletischen Studien über das heilige Altarssakrament (Kommunion, heilige Messe, Priestertum) vor. Fast alle theologischen Disziplinen: Dogmatik, Moral, Exegese, Aszetik, Liturgik liefern ihm Gedanken, Themata von überraschender Originalität und anerkennenswerter Vollständigkeit, so

daß nicht viele Wünsche der materiellen Homiletik unerfüllt bleiben und die Predigt auf lange Jahre davon zehren kann. Es ist unmöglich, im Rahmen einer Besprechung den Gedankenreichtum zu skizzieren oder auch nur anzudeuten, den M. in diesem Bande aufgespeichert hat. Jeder Prediger sollte sich Meyenbergs Ergänzungswerk zu eigen machen und sich in eindringlichen Studien darin vertiefen. Dieser zweite Band ist die vorzüglichste Schule der eucharistischen Predigt, die wir besitzen. — Diesem zweiten Bande hat M. ein selbständiges alphabetisches Sachverzeichnis beigefügt, das nicht nur dem Besitzer des Ergänzungswerkes hilfreiche Dienste leistet, sondern auch selbständigen homiletischen Wert hat. Es bietet nicht nur eine systematische bis ins einzelne gehende Übersicht des Werkes dar, sondern enthält auch vollständig neue Anregungen, Skizzierungen mit vollständiger Gliederung sowie Hinweise, die Gedankengänge, Beweise, Exegesen, Apologien, Lebenskasuistiken des Buches für die einzelnen Sonn- und Festtage fruchtbar zu machen. Es kann auch gesondert bezogen werden.

Von Kraft zu Kraft. Epistelpredigten für die Sonntage des Kirchenjahres von Pfarrer Engel. Zweite Hälfte: Von Pfingsten bis Advent. (Breslau 1918, G. P. Aderholz' Buchhandlung; 256 S.) Recht bald nach dem ersten Band seiner Epistelpredigten hat E. den zweiten folgen lassen, mit dem die Reihe der Sonntagsepisteln abgeschlossen ist. Die Methode und Vorzüge seiner Epistelpredigten sind natürlich dieselben geblieben, dieselbe mustergültige Entfaltung der Predigt als Homilie, dasselbe ehrfürchtige Sichversenken in den heiligen Text, dieselbe reiche Auswertung und Anwendung der Epistelgedanken auf das vielgestaltige praktische Leben. Dazu kommt eine gegenüber dem ersten Bande noch straffere, geschlossenere Gedankenfolge, die die Benutzung der Predigten sehr erleichtert. Engels Epistelpredigten sollten in keiner Predigerbibliothek fehlen.

Neue Fastenpredigten 1918. Herausgegeben von der Schriftleitung des „Prediger und Katechet". Enthält: Sieben Fastenpredigten: **Aus Jesu Leidenstagen,** von P. Innocenz Hübscher, Kapuziner in Wil (St. Gallen), und sieben Fastenpredigten: **Der heilige Kreuzweg,** von P. Joh. Capistran Waldkircher, Kapuziner in St. Ingbert. Zugabe zum „Prediger und Katechet". Für Nichtbezieher der Zeitschrift 80 S., ℳ 1,50. Regensburg 1918, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. Die Fastenpredigten 1918 des „Prediger und Katechet" behandeln wie die von 1917 wiederum die Leiden des Herrn; der erste Zyklus wählt sieben Leidensszenen aus, die zu recht brauchbaren, wegen ihrer großen Übersichtlichkeit leicht behaltbaren Predigten verarbeitet sind. Der zweite Zyklus behandelt die Kreuzwegstationen in ebenso klar und übersichtlich disponierten und ausgeführten Predigten. Die Ausführung ist in beiden Zyklen schlicht, zuweilen eindringlich und von edler Rhetorik getragen. Die Anwendungen sind praktisch und auf die heutigen Zeitverhältnisse leicht einzustellen. Eine größere Zurückhaltung in der Ausmalung der Leidensszenen nach der Norm und dem Vorbilde der Heiligen Schrift selbst wäre hier und da zu wünschen. Die Predigten sind zu empfehlen.

Das heilige Kreuz als Lebensbaum. Fastenpredigten von Stadtkaplan Robert Domm. Augsburg 1918, Literarisches Institut von Dr. M. Huttler (Michael Seitz). 87 S. Domms Fastenpredigten sind originell in der Themastellung. Auch die Ausführung bringt manchen guten, originellen Gedanken. Zudem verfügt er über einen schönen, edlen Stil. Käme dazu eine klare Herausarbeitung des Themas, eine übersichtliche, deutliche Gliederung und Folge der Gedanken, eine reiche, salbungsvolle Bibelhomiletik, dann wären seine Fastenpredigten eine vorzügliche Leistung geworden. Die Zitate profaner Schriftsteller (Goethe, Geibel, Simrock u. a.) wären besser unterblieben.

Die sieben Schmerzen Marias. Eine Predigtreihe für die Fastenzeit, zugleich ein Trostbüchlein für betrübte Seelen. Von Georg Lutz, Wallfahrtspriester. (Regensburg 1918, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz; 79 S., ℳ 1,50.) Die sieben Schmerzen Mariens hat L. recht eindringlich und packend geschildert. Manch originellen Gedanken und manche gute praktische Anwendung hat er in die Schilderung eingeflochten. Den Schlußgedanken hätte er freilich einheitlicher entwickeln können. Dann wäre die Wirkung seiner Predigten konzentrierter und kräftiger geworden. Die Predigten sind wohl zu empfehlen.

Sechs Fastenpredigten über die heiligmachende Gnade nebst einer Karfreitagspredigt. Von P. Engelhard Göggerle O. Min. Conv. (Graz u. Wien 1918, Verlagsbuchhandlung „Styria"; 85 S., ℳ 2,—.) Ein recht zeitgemäßes Thema, zumal heute, wo der Zusammenbruch aller äußeren Kultur das christliche Gemüt für die Werte des übernatürlichen Lebens empfänglich gemacht hat. G. bietet in seinen Fastenpredigten dem Prediger eine willkommene Handreichung für die Behandlung dieses Themas. Ist er bemüht, neben der Rhetorik, über die G. verfügt, seinen Predigten die Weihe und Kraft der Bibelhomiletik zu geben, dann wird er eines günstigen Erfolges seiner Predigten sicher sein.

Vom Tode. Fastenpredigten von Melchior Grossek, Kaplan. (Paderborn 1918, Druck und Verlag von Ferd. Schöningh; 93 S., ℳ 1,20.) Eine edle Sprache, recht packende Schilderung, passendes Illustrationsmaterial zeichnen diese Fastenpredigten aus und machen sie recht empfehlenswert.

Paderborn. P. Dr. Thaddäus Soiron O. F. M.

Katechetik.

Erstbeichtunterricht. 18 ausgeführte Katechesen zur Vorbereitung der Kinder auf die erste heilige Beichte für Seelsorger und Lehrer von Pfarrer Bitter. (Laumannsche Buchhandlung, Dülmen i. W.; ℳ 2.—.) Das Buch soll, wie der Verfasser sagt, nicht eigentlich Musterkatechesen nach Inhalt und Form bieten, vielmehr nur Hilfsdienste leisten, Anregungen geben. Diese Aufgabe kann es bei jüngeren Geistlichen und Lehrern wohl erfüllen. Es enthält den ganzen Stoff, der im Erstbeichtunterricht in Frage kommt, den theoretischen Unterricht (im Anschluß an den kleinen Katechismus für die Diözese Paderborn) und die praktische Anleitung. Die Sprache ist im allgemeinen dem geistigen Standpunkte der Kinder des dritten Schuljahres angepaßt, dürfte aber zuweilen noch konkreter und einfacher sein. U. E. wäre es besser, wenn auch bei der ersten Beichte auf das Aufschreiben der Sünden verzichtet würde.

Bilder aus dem Leben der Heiligen für die Schule von Th. N. Faßbinder, Konrektor. (Trier, Mosella-Verlag. Buchschmuck von Philipp Schuhmacher, München. Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage [7.—16. Tausend]; ℳ 1,90.) Die kleine Heiligenlegende ist wohl die beste, die bis jetzt für die Schule geschrieben ist.

Katholisches Religionsbuch. Mit Kirchengeschichte in Zeit- und Lebensbildern. Ein Haus- und Familienbuch. Zugleich Hilfsbuch für Anstalten und zum Privatunterricht. Mit Bildern. Von Bonifaz Nagler, Benefiziat und Religionslehrer in Straubing. 2 Bände. (Regensburg 1918, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz; ℳ 12,—.) Das vorliegende Buch ist vor allem als Haus- und Familienbuch gedacht und enthält als solches einen vollständigen Religionsunterricht, in dem auch die Bedürfnisse der Fortbildungsschulen und des praktischen Christenlebens berücksichtigt sind. Die Darstellung ist leichtverständlich. Die nötigen Wort- und Sacherklärungen sind jeweils in Kleindruck beigefügt. Die Illustration ist durchaus würdig.

Exhorten an die katholische Jugend in Volks- und Bürgerschulen und in den unteren Klassen der Mittelschulen von P. Richardus Kellerhoff O. S. B. (Prag 1918, Druck und Verlag der Bonifatia in Prag II; K. 5,60.) Die Exhorten sind aus den Bedürfnissen der kirchlichen Verhältnisse in Österreich herausgewachsen und für diese zunächst bestimmt. Sie können aber auch bei uns Verwendung finden nicht bloß da, wo eigener Kindergottesdienst eingerichtet sein sollte, sondern auch in dem sog. kirchlichen Religionsunterricht. Die Themen sind außerordentlich praktisch ausgewählt. Die Darstellung wird der kindlichen Auffassungsgabe gerecht und ist geeignet, die Kinderherzen zu ergreifen.

Der Religionsunterricht in der Fortbildungsschule von Dr. J. Göttler. (Jos. Köselsche Buchhandlung, Kempten-München; ℳ 3,30.) Mit der vorliegenden Arbeit eröffnet der verdiente Verfasser die Reihe der „religionspädagogischen Zeitfragen". Er behandelt hier in gründlicher Weise den Religionsunterricht in der Fortbildungsschule nach Theorie und Praxis. Das Werk verdient die höchste Beachtung.

Bilder aus Religions- und Kirchengeschichte. Für Fortbildungsschule und Christenlehre zusammengestellt von Dr. theol. Johann Schwab. Heft 1 u. 2. (Buchhandlung Ludwig Auer [Pädagogische Stiftung Cassianeum] in Donauwörth; je ℳ 1,50.) Die beiden Hefte behandeln nicht den gesamten Unterrichtsstoff, sondern eine Reihe von Ereignissen, „die auf die Gestaltung der christlichen Kirche von besonderem Einfluß gewesen sind, und einige Männer, deren Wirken für christliche Sitte und christlichen Glauben von hervorragender Bedeutung geworden ist". Der Verfasser macht sich die Sache nicht leicht. Es ist bei manchen der ausgewählten Themen eine schwere Aufgabe, den Stoff ohne geistlichen Schaden für ein solches Auditorium im Geiste der Wahrheit, der Gerechtigkeit und Liebe zu behandeln. Die geschichtlichen Tatsachen werden in kurzer, übersichtlicher Darstellung geboten. Der Religionslehrer muß die Form den Bedürfnissen seiner Schüler anpassen und wird in vielen Fällen erklärende und mildernde Umstände aus den Zeitverhältnissen herbeischaffen müssen, um etwa verwirrende Eindrücke in den Köpfen und Herzen der Schüler dieses Alters zu beseitigen.

Paderborn. Gründer, Seminardirektor.

Christliche Kunst, Archäologie.

Die St. Annenkirche und die Klosterkirchen von St. Bernhardin und St. Michael in Wilna. Bearbeitet von Landsturmmann Walter Jäger. Mit 78 Abbildungen und 1 Plan. (Wilna 1918, Verlag der Zeitung der X. Armee; ℳ 2,–.) Dem Verlage der Zeitung der X. Armee in Wilna verdanken wir bereits die prächtig ausgestattete Schrift von Prof. Dr. Paul Weber, Wilna, eine vergessene Kunststätte (vgl. S. 212 des Jahrgangs 1918 dieser Zeitschrift). Die neue Veröffentlichung ist eine wertvolle Ergänzung dieser Schrift, da sie die im Titel genannten Kirchen, welche dicht beieinanderstehen und eine höchst malerische Gruppe bilden, ausführlicher behandelt. Besonders die St. Annenkirche, ein spätgotischer deutscher Backsteinbau auf fremdem Boden, fesselt unsere Aufmerksamkeit. Von der St. Bernhardinkirche verdient der ebenfalls in Backstein ausgeführte Turm besondere Beachtung.

Die kranke deutsche Kunst. Nachträgliches zu Rembrandt als Erzieher. Auch von einem Deutschen (Leipzig 1911, H. A. Ludwig Degener; ℳ 1,–). Die augenblickliche Zeitlage läßt es gerechtfertigt erscheinen, auf diese schon einige Jahre vor dem Kriege geschriebene Schrift heute hinzuweisen, da sie in überzeugender Weise zeigt, daß in der bildenden Kunst schon lange ein durchaus revolutionärer Geist herrschend geworden war. Was Verf. darüber ausführt, ist von aktuellstem Interesse.

Er zeigt auch, daß die Kunst der letzten Jahrzehnte nicht lediglich als Niederschlag revolutionärer Gesinnung erscheint, sondern auch als eine die Revolution gewaltig schürende Kraft. Man denke nur an den Simplizissimus, dessen maßlose und systematische Verhöhnung jeglicher Autorität und aller die Ordnung im Staatsleben verbürgenden Institutionen außerordentlich verheerend wirkte, weil hier die ätzende Kritik der bestehenden Zustände in den Bildern hervorragender Zeichner eine geradezu aufpeitschende Wirkung erhielt. Das Urteil des Verf. über das moderne Kunstgewerbe ist wohl etwas zu hart und stellt nicht in Rechnung, daß die nach dem hohlen Prunk und der Überladung, die seit den siebziger Jahren aufgekommen waren, notwendig einsetzende Reaktion kaum sofort die richtige Mitte einhalten konnte. Die Beurteilung des wiederbelebten Biedermeierstils in der Baukunst ist auch wohl etwas zu ablehnend. Jedenfalls wird uns die finanzielle Belastung infolge des verlorenen Krieges jetzt zwingen, zu einer Bauweise zu gelangen, wie sie ähnlich die Zeit nach den Freiheitskriegen erlebt hat, deren Bauten bei unverkennbarer Armut und Dürftigkeit dennoch eine große und vornehme Haltung bewahren.

Die Gegenständlichkeit des Kunstwerkes. Von Dr. Emil Utitz, Universitätsprofessor in Rostock (Philos. Vorträge; Veröffentlichungen der Kantgesellschaft Nr. 17; Berlin 1917, Reuther u. Reichard; ℳ 2,–). Unmittelbar vor dem Ausbruche des Krieges erschien vom Verf. der erste Band einer „Grundlegung der allgemeinen Kunstwissenschaft" (Verlag Ferd. Enke, Stuttgart). Das vorliegende Heft legt die Hauptgedanken des im Manuskript abgeschlossenen, aber wegen der Ungunst der Zeitverhältnisse noch ungedruckten zweiten Bandes vor. Vom Wesen der Kunst ausgehend erschließt er als Voraussetzungen, an die jedes Kunstsein geknüpft ist: Material, Seinsschicht (= Wirklichkeitslage z. B. Naturalismus, Realismus, Idealismus), Kunstverhalten (z. B. Absicht auf Rührung, Spannung, Verblüffung), Darstellungsweise (z. B. naive und sentimentale) und Darstellungswert (z. B. nationale oder ethische Wertlagen oder die Zweckbestimmung eines kirchlichen Bauwerkes). Überall arbeitet er auf die denkbar klarste und schärfste Problemstellung hin. Laut beklagt er, daß „ein fast unausrottbares Vorurteil" die Forschung behindere, nämlich „die dunkle Angst, in scholastische Haarspalterei zu verfallen". Er selbst läßt sich jedenfalls dadurch nicht abhalten, durch Bereitstellung eines umfassenden und scharfen Begriffsapparates den verwickelten Sachverhalten des Kunstseins gerecht zu werden, was mit den oberflächlichen und „verschwommenen Ausdrücken der üblichen Kunstsprache" in der Tat nicht zu erreichen ist. Von dem angekündigten Bande, dessen Grundgedanken hier gezeichnet werden, ist eine wesentliche Förderung der Kunstphilosophie zu erwarten.

Die Baukunst unter Bischof Meinwerk von Paderborn. Mit 1 Tafel und 33 Figuren im Text. Von Georg Humann (Aachen 1918, A. Kreutzer; ℳ 4,–). Unter den Bischöfen, welche um die Wende des 10. zum 11. Jahrhundert einen neuen Aufschwung der kirchlichen Kunst herbeiführten, steht Meinwerk von Paderborn mit in erster Reihe. Durch seine Bautätigkeit übertrifft er selbst Bernward von Hildesheim. Trotzdem wurden die z. T. noch erhaltenen Bauten bisher niemals im Zusammenhang behandelt. Wir sind Verf. daher dankbar, daß er der gesamten Bautätigkeit Meinwerks in Paderborn, soweit sie sich feststellen läßt, eine mit der bei ihm gewohnten großen Sorgfalt und Sachkenntnis geschriebene Monographie widmet, zumal neuerdings aufgetretene Meinungsverschiedenheiten sowie die Ausgrabungen in der Krypta des Paderborner Domes (1915/16) eine Nachprüfung der unter dem Namen Meinwerks gehenden Bauten nahelegten. Bezüglich der berühmten Bartholomäikapelle hält H. den Meinwerkschen Ursprung für feststehend. Was die zu dem Bau herangezogenen „Operarii graeci" betrifft, so findet er, daß man dabei nicht ausschließlich

an Süditaliener zu denken brauche, wobei er auf bedeutsame Beziehungen Meinwerks zu Norditalien, insbesondere Aquileja hinweist. Hinsichtlich der Abdinghofkirche verteidigt er gegenüber Dehio die Annahme, daß außer dem Westwerk auch die Krypta von Meinwerk herrühre, mit guten Gründen. Vom Dome führt er im Anschluß an Nordhoff die westliche Turmanlage im Kern sowie den Grundplan des Ganzen auf Meinwerk zurück. Die ausgegrabene Krypta deutet er mit Abels als diejenige Rethars. In dem östlichsten der ausgegrabenen Mauerzüge findet er dagegen – und zwar mit Recht – die östliche Abschlußmauer des Meinwerkschen Domes. Was endlich die Busdorfkirche betrifft, so hält er es nicht für ausgeschlossen, daß die in den sechziger Jahren entdeckte Apsis trotz der neuerdings aufgedeckten mehr östlichen Apsis doch ein Rest der Meinwerkschen Kirche ist. Zu den behandelten Einzelheiten vermag H., dank seines ausgebreiteten Wissens, eine Fülle von Vergleichsmaterial anzuführen, welches eine zutreffende Beurteilung erleichtert. Leider hat H. zu Reismanns Aufsatz über den karolingischen Charakter der Bartholomäikapelle (Westf. Zeitschrift Band 71, Abt. II, S. 129) nicht ausdrücklich Stellung genommen. Nicht ganz überzeugt haben uns seine Ausführungen, mit denen er den ganz ungewöhnlichen, willkürlichen Stützenwechsel in der Abdinghofkrypta auf einen als Buchkünstler geschulten Architekten zurückführen will. Dagegen bestätigt eine vor wenigen Jahren ausgeführte Ausgrabung (bei Gelegenheit der Anlage der Domheizung) vollkommen den von H. vorgenommenen Rekonstruktionsversuch des Grundrisses von Meinwerks Dom hinsichtlich der Abmessungen des östlichen Querhauses. A. Fuchs.

Rassenhygiene.

Die Toten dürfen nicht unersetzt bleiben, am wenigsten die vielen Besten unter ihnen, deren wir nie so dringend bedurften als jetzt, wo es gilt, aus tiefstem Niedergang von neuem einen Aufstieg zur Höhe zu wagen. Die Rassenhygiene, die um die Erhaltung und Vervollkommnung der biologischen Erbgrundlagen unseres Volkes bemüht ist, verdient daher ohne Zweifel erhöhte Beachtung, und das um so mehr, weil manche Vertreter dieser Wissenschaft zum Unheil von Familie und Volk dem menschlichen Begehren Zugeständnisse einräumen, die mit der sittlichen Weltordnung unvereinbar sind.

Hermann Werner Siemens schrieb unter dem Titel **Die biologischen Grundlagen der Rassenhygiene und der Bevölkerungspolitik** (München 1917, Lehmanns Verlag; 80 S.) eine durch Begriffsklarheit und logischen Aufbau ausgezeichnete Einführung, die wesentlich eine gedrängte Überschau über die allgemeine Vererbungslehre bietet, leider ohne die besonderen Forschungsergebnisse über Vererbung und Menschenlos einzufügen. Die „Volksentartung" werde vor allem durch die Kinderarmut der „Tüchtigen" herbeigeführt. Höchster Wert sei daher den Vorschlägen der Rassenhygieniker Gruber und Lenz beizumessen, die eine kinderfreundliche Änderung des Erbrechtes und der Steuerbelastung sowie die Schaffung bäuerlicher Lehen verlangen, deren Erblichkeit ebenfalls an eine ausreichende Zahl von Kindern gebunden sein soll.

Weniger dürftig in der Darbietung praktischer Hilfsweisen für „Erbgesundheitspflege" ist die Schrift von Dr. Fr. Siebert **Der völkische Gehalt der Rassenhygiene** (München 1917, Lehmanns Verlag; 214 S.). Der erste Teil behandelt Volkstum und Rassenpflege. Im Mittelpunkt steht der Gedanke der „Persönlichkeit" und der „reindeutschen Blutsgemeinschaft". Das deutsche Volk, die deutsche Blutsgemeinschaft, müsse als eine selbständige Persönlichkeit mit Eigenwerten und zugleich als der Träger aller unserer Werte gelten! Richtig erfaßt könne daher die Stammes-

pflege nur werden, wenn unser Denken sich freimache von der Rückständigkeit der „proletarischen (!) Weltanschauung", für die alle Menschen gleich seien — als wären sie bei der Geburt unbeschriebene Blätter, nur von der Zufälligkeit der äußeren Lebenslage abhängig — und sich hinwende zu einer „natürlichen Weltanschauung", nach der sich der einzelne kraft der Eigenheit seines ererbten Wesens durch Eltern- und Kindesliebe und durch Stammestreue in sein Volkstum eingegliedert fühle. Die Verhütung des Kindersegens gefährde daher die allgemeine Kultur nicht nur durch Ausmerzung der Gutbegabten, sondern in noch viel verderblicherer Weise dadurch, „daß sie die Blutsgemeinschaften, die sich einen hohen Stand wesensartiger Bildung verschafft haben, von den weniger innerlich gebildeten Völkern überwuchert werden läßt"! Die Beschränkung der Kinderzahl sei letzten Endes ein verfeinerter Selbstmord und der seelische Zustand, der darin eine lobenswerte Übung sehe, ein Zeichen der Entartung. „Wahrlich," so sagt Siebert, „Vernünftelei und der Gleichheitswahn reißen alles in den Staub, was hoch ist und herrlich." Der zweite Teil trägt die Überschrift: Die Stammespflege, eine völkische Aufgabe. Gestützt auf die Vererbungslehre suche die Stammespflege im engeren Sinne oder die „Erbgesundheitspflege" vor allem nach Mitteln, um gesunden und gut veranlagten Kindern in genügender Menge das Leben zu schenken. Als vorbeugend erwähnt Siebert eine behördlich geregelte Aufklärung der Brautleute durch Gesundheitszeugnisse und neben anderen Eingriffen die chirurgische Verlegung der Keimwege. Ganz entzückt vom Werte deutschen Volkstums ist er sich hier wie anderswo der sittlichen Unerlaubtheit mancher Vorschläge nicht bewußt und vergißt durchaus, daß auch der beste Zweck niemals ein in sich böses Mittel zu rechtfertigen vermag. Die aufbauende Stammespflege, die auch nach Sieberts Ansicht allein das Übel an der Wurzel treffe, müsse vor allem die sinkende Geburtszahl der Träger reinen deutschen Volkstums zu heben suchen. Eine Fülle von freilich recht ungleichwertigen Anregungen wird mit tapferer Ehrlichkeit der Gesinnung ausgesprochen. Es ist unmöglich, sie einzeln zu beleuchten. Doch sei einiges herausgehoben. Es ist von größter Bedeutung in der wirtschaftlichen Gestaltung der Gegenwart, durch staatliche, genossenschaftliche und erzieherische Mittel die Kosten der Lebenshaltung möglichst niedrig zu gestalten. „Und wenn sich alle Besitzenden bettelarm zahlen, um den Kriegsverletzten zu helfen, sie werden nicht zufrieden zu stellen sein, wenn wir ihnen nicht die Last der Lebenshaltung mildern." Auch die Tracht wird nicht vergessen. „Man sehe sich heute einmal eine Beerdigung an . . . Wie kümmerlich, wie unnatürlich sehen die Leute aus in ihren schwarzen Röcken und in ihren Röhren auf dem Kopfe! . . . Würden wir eine Tracht haben, die der Mann vom besten Rock bis zum Arbeitskittel langsam herunterarbeitet . . ., so würde der Mann sicher viel Geld sparen." Sogar ein „Tugendbund" wird beschrieben, der die Verflechtung unseres innersten Menschen mit Familie, Staat und Volk zu religiösem Bewußtsein bringen soll. Unter anderen Zielen soll der Tugendbund auch zur Gesundung des Geschlechtslebens beitragen. „Wenn unsere Blutsgemeinschaft gesund bleiben soll, so braucht sie nun einmal in ihrem Innern die Herrschaft der Anschauung, daß das Geschlechtsleben zur Fortpflanzung da ist, und daß die Fortpflanzung nur nach gehörigem Nestbau, also in der Familie, geschehen solle." Das Verhältniswesen sei krankhaft und eine Verletzung der gesellschaftlichen Tugenden. Man hört soviel vom Jahrhundert des Kindes, richtiger wäre es, ein solches der Familie voraufgehen zu lassen. Um der Familie und des Kinderreichtums willen sollte auch das gleißende, spielerische, nur dem geschäftlichen Nutzen dienende Behandeln der Fragen des Geschlechtslebens unterbunden werden. Das könne geschehen unbeschadet der wissenschaftlichen Forschung und des künstlerischen Schaffens,

wenn auch nicht ohne daß die Hersteller von Witzblättern und Postkarten einen geschäftlichen Nachteil haben.

Unglücklicherweise fehlt es auch in diesen Ausführungen nicht an peinlichen Verschiebungen des Sittengesetzes, die im Grunde darin ihre Erklärung finden, daß der „alldeutsche" Verfasser den Zweck alles irdischen Lebens und jeder öffentlichen Betätigung einzig darin sieht, die deutsche Blutsgemeinschaft darin zu erhalten. Er ahnt auch wohl nicht, daß seine Hinweise auf die katholische Kirche und ihre Lehren durchaus unsachlich sind. Wiederholt finden wir den Gedanken des Schlußkapitels ausgesprochen: „Der Kampf, den wir heute gegen die gleichmachende Demokratie, gegen die Wirkung der französischen Revolution zu führen haben, ist nur ein Stück des Kampfes zwischen Kaiser und Papst." Denn, so heißt es in der Begründung, Papsttum und gleichmacherische Demokratie hätten dieselbe, die „proletarische Weltanschauung" zur Grundlage, und es sei nicht ohne tiefere Zusammenhänge, daß wir bei allen Fragen der völkischen Blutsverwandtschaft die schwarze und die rote Weltbürgerlichkeit und auch die freisinnige Weltbürgerlichkeit beisammen sehen!

Allerdings umfaßt die katholische Kirche alle Völker der Erde und betrachtet jeden Menschen, und trüge er auch die armseligste Körperhülle, als ein Kind Gottes, für das der Welterlöser starb. Doch zugleich ist sie fern von jeder unnatürlichen Gleichmacherei, und gewiß hat keine Macht der Welt soviel gewirkt, um durchaus eigenartige Persönlichkeiten zu entfalten und um Familie und Volkstum zu schützen und zu vervollkommnen, wie sie. Wo sie waltet, blüht die „Erbgesundheitspflege", die entsprechend der Natur des Menschen nicht nur Körper und Zeit, sondern vor allem Seele und Ewigkeit einbegreifen muß. Und der letzte Grund, warum sie Heimatliebe und Stammestreue will, ist nicht so sehr die innere Vortrefflichkeit von Heimat und Stamm, sondern ein süßes Naturgebot, das der Schöpfer einem jeden ins Herz gelegt hat, auch den Söhnen der Wüste und des ewigen Eises.

Darwinistische Voraussetzungen in rassenhygienischen Theorien bespricht Oskar Hertwig in der Ergänzungsschrift zu seinem größeren Werke über „Das Werden der Organismen". Der Titel gibt den Inhalt des Buches wieder: **Zur Abwehr des ethischen, des sozialen, des politischen Darwinismus** (Jena 1918, Fischer; 119 S.). Hier kommt hauptsächlich der ausführlichste Abschnitt über den sozialen Darwinismus in Frage. Es sind wirklich unsagbar traurige Verirrungen, die sich in manchen rassenhygienischen Schriften finden. Hertwig hat recht, wenn er die Übertragungsversuche von Darwins Hypothese auf das soziale Gebiet unzulänglich, ja geradezu gemeingefährlich nennt, wobei er im besonderen die vereinzelt angestrebte Einrichtung eines Züchtungsstaates im Auge hat. Doch so dankenswert es ist, daß Hertwig den Kultur-Darwinismus von den naturwissenschaftlichen Ausgängen loslöst, so sehr müssen wir es bedauern, daß er in der Darbietung von Ersatztheorien das erste Entstehen von Menschengeist und Menschenliebe, von Familie und Staat, von Sitte und Recht entwicklungstheoretisch deutet. Nach Hertwig sind auch die ungeheuern Unterschiede, die zwischen der Menschheit mit ihrer geistigen und sittlichen Welt und dem Tierreich bestehen, keine prinzipiellen, sondern nur solche des Grades. Im menschlichen Geschlecht, so sagt er, sind die schon im Tierreich vorhandenen Instinkte nur verstärkt und zu den verschiedenen Formen der Liebe verfeinert und veredelt worden, und es erscheint nach ihm selbstverständlich, daß man auch da von Recht und Sitte sprechen kann, wo sich soziale Tierverbände auszubilden beginnen. Das sind philosophische Unmöglichkeiten, die dadurch nicht gemildert werden, daß Hertwig von sittlichen und rechtlichen „Naturprodukten" oder in religiöser Sprechweise von Offenbarungen Gottes redet, die durch einen notwendigen Entwicklungsprozeß schlummernder Anlagen

im Leben der menschlichen Gesellschaft entstehen. Wie die Philosophie in Übereinstimmung mit prähistorischer Forschung dartut und wie die christliche Offenbarung mit aller Deutlichkeit ausspricht, ist die Menschenseele unmittelbar von Gott, und darum kann auch die Kultur niemals durch eine Art „Urzeugung" entstanden sein. Wer dem Mechanismus entrinnen will, muß den Vitalismus umfassen, Hertwigs vermittelnde Theorie der Biogenesis, die weder das eine noch das andere sein soll, stürzt rettungslos in Abgründe, die die Natur selbst unter ihnen auftut.

Bonifatiushaus b. Emmerich. Hermann Muckermann S. I.

Philosophie.

Wirklichkeitslehre. Ein metaphysischer Versuch von Hans Driesch. (Leipzig 1917, Verlag von E. Reinicke; ℳ 9,–.) Der durch seine biologischen Schriften als Neovitalist bekannte Heidelberger Professor hat in den letzten Jahren auch bemerkenswerte, durch gesunde Kritik und Sachlichkeit ausgezeichnete Untersuchungen zu den übrigen Teilen der Philosophie veröffentlicht. Das vorliegende Werk soll nicht etwa eine Erkenntnistheorie, sondern „ein metaphysischer Versuch im echtesten Sinne des Wortes" sein; es will „in wissenschaftlicher Strenge vom Wirklichen" handeln, von dem wenigstens Bruchstücke eines Wissens möglich seien. Der Verfasser glaubt solche nur auf „induktivem" Wege erreichen zu können, das heißt durch das Aufsuchen von Gründen zu den in der Erfahrung gegebenen Folgen. „Wenn Metaphysik so verfährt, ist sie nicht Dichtung, ob sie schon Vermutung bleiben muß – denn ‚beweisen' im eigentlichen Sinne läßt sich kein einziger Satz, der die Metaphysik angeht, nicht einmal der Satz, daß es das Wirkliche überhaupt ‚gebe'." Das Bemerkenswerteste an diesem neuen metaphysischen Versuch ist es, daß er von den herrschenden monistischen und neukantianischen Dogmen abrückt und die Probleme des Wirklichen wieder mehr im Sinne der älteren Philosophen, vornehmlich in Anlehnung an Leibniz, ansieht und behandelt. Das Fundament seines wissenschaftlichen metaphysischen Denkgebäudes ist ihm der kartesianisch klingende Grundsatz: „Ich erlebe etwas und weiß darum." Von den tatsächlichen Gegebenheiten des Bewußtseins aus, von dem „bewußt Gehabten", ist die Lehre vom Wirklichen zu gewinnen. Mit Recht macht er Husserl und verwandten Denkern zum Vorwurf, daß sie trotz ihrer Betonung der Selbstbesinnung doch allzu rasch ins Metaphysische gehen. Die echte Metaphysik müsse vielmehr „durch alle bestehende und mögliche Empirie hindurch", und ihre möglichen Fortschritte seien von den Fortschritten der Erfahrung abhängig. Auf verschiedenen Stufen gelangt nun die metaphysische Induktion aus dem „Ich"standpunkt zu weiteren Wirklichkeiten. Bestimmte Züge des Wirklichen, die „hinter den Erscheinungen" im Erfahrungsreiche liegen, werden dem denkenden Geiste offenbar durch die Wahrnehmungen der Räumlichkeit, des Werdens und der Kausalität, des Allgemeinen und des Zweckmäßigen in der belebten und der unbelebten Natur (Driesch nennt letzteres „Ganzheit"). Metaphysisch sind bei dieser Erkenntnis die Zutaten zur Erfahrung, die nicht mehr Gegenstände unmittelbaren Schauens sind, sondern nach dem Denkgesetze von Grund und Folge vermittelt werden. Aber immerhin ist dieses Metaphysisch-Wirkliche etwas, was in und mit dem Erfaßbaren irgendwie unmittelbar mitgegeben, mitgesetzt ist. Das ist die erste Stufe der Metaphysik, die metaphysische Ausdeutung der Erfahrung im weitesten Sinne. Es ist ein wahrscheinliches, im ganzen ziemlich unbestimmtes Wissen, das wir uns auf dieser Stufe von der Natur, der belebten wie der unbelebten, erwerben.

Das denkende Ich erhebt sich jedoch noch zu höheren Stufen metaphysischer Erkenntnis. Die Tatsache des Todes und der Leiden veranlaßt in uns Fragen nach

Beziehungen dieser Welt zu einer anderen, einer „Nicht-Welt", zu Unsterblichkeits- und Gottesfragen. Wie bezüglich des Irdisch-Wirklichen kommt man auch hinsichtlich des Nichtirdisch-Wirklichen über Vermutungen nicht hinaus. Driesch hält es jedoch für möglich, daß gerade die vielfach verspotteten sogenannten „okkultistischen" Forschungen in die Frage nach der Fortexistenz der Einzelseelen in einer anderen Welt Licht bringen könnten. „Und ich wage es rückhaltlos auszusprechen: Ein einziger ganz sicherer Fall der ‚Betätigung' eines Verstorbenen würde für die irdischen Menschen mehr bedeuten, als alles, was bisher die sogenannte Kultur, einschließlich der Philosophie, für sie bedeutet hat" (S. 324). Auf der letzten metaphysischen Stufe suchen wir die höchste Form des Begriffes „Gott", das heißt den fast allen Religionen und Philosophien in mannigfachen Besonderungen wesenhaften Begriff des „Unbedingten, alles Bedingenden". In diesem Sinne ist Gott „wirklich", da sonst das Wirkliche, so wie es ist, nicht gedacht werden kann. Denn „soweit Wirklichkeit Ganzheit ist, ist sie gottbedingt" (S. 341). Die ausdrückliche Nicht-Gott-Lehre, der Atheismus, besteht vor dem wissenschaftlichen metaphysischen Denken nicht. Die Frage, ob Gott sein Wesen in Ruhe und Vollendung besitze, oder ob er sein Wesen „würde" (so sagt Bergson im letzteren Sinne: „Dieu se fait"), mit anderen Worten, die Frage „wesenhafter Gott oder sich machender Gott" – Theismus oder Pantheismus – läßt Driesch jedoch ohne Entscheidung und ohne eigenes Glaubensbekenntnis, wiewohl er den Dualismus dem Monismus vorzieht. – Man wird diesem neuesten metaphysischen Versuch von Driesch nicht vorwerfen können, daß er der Vernunft bezüglich der Erkenntnis dessen, was die Welt neben sich, vor sich, hinter sich hat, zuviel zutraue, er ist eher zu reichlich mit skeptischen Tropfen getränkt. Driesch selbst wird der letzte sein, der glaubt, mit diesem seinem ersten Versuch das letzte Wort in diesen höchsten Fragen gesprochen zu haben. Er liefert vielmehr zunächst nur gedankliche Rohblöcke, die gar sehr der prüfenden Auslese und des verbessernden Meißels bedürfen. Der eckige, kantige Stil und die selbstgewählte schwerfällige Terminologie entsprechen in dieser Hinsicht ganz dem Inhalt. Jeder Satz, möchte man sagen, trägt das Signum des ersten Schrittes auf Wegen, die in der neueren Philosophie durch schier unüberbrückbar scheinende Vorurteile bisher für völlig ungangbar gehalten wurden. Wir möchten wünschen, daß es Driesch bei diesem ersten Versuch nicht bewenden lasse. Der frische Wagemut, die rücksichtslose Ehrlichkeit, das scharfe, kritische Auge und der gesunde Sinn für die nüchterne Wirklichkeit befähigen den Verfasser in hohem Maße, auf den genannten, von der modernen Philosophie diskredidierten Wegen zu den höchsten Höhen menschlicher Erkenntnis echte Wahrheitskörner zu finden und den Blick wieder freizumachen für Fragen, welche durch die Nebel kantianischer Philosophie ein Jahrhundert lang verschleiert waren. J. Feldmann.





Weltkrieg und Christentum.

Ein Vortrag von Professor Dr. Poschmann, Braunsberg (Ostpreußen).

Tage schwerster Not sind über uns gekommen. Hilflos, widerstandslos sind wir einem Geschicke überantwortet, wie es schlimmer selten ein Volk getroffen hat. In solcher Lage drängt sich mit elementarer Wucht die Frage aus den gepreßten Herzen: Wer ist schuld an dem Unheil? Die Frage kann zwar an der furchtbaren Tatsächlichkeit nichts mehr ändern; aber es ist, als ob der Mensch das Bedürfnis in sich fühlt, sich wenigstens innerlich zu entlasten, indem er die Schuld von sich selbst abwälzt und sie auf anderer Schultern lädt, als ob er einen Gegenstand braucht, an dem er seinen Unmut auslassen und Rache nehmen kann. So verstehen wir den Eifer und die Leidenschaftlichkeit, mit der die Schuldfrage des Weltkrieges behandelt wird. Wir verstehen auch, daß die Antwort auf die Frage in weitem Maße abhängig sein wird von der Lebensauffassung, von dem Parteistandpunkt, von dem Temperament des einzelnen und daß es sehr schwierig ist, aus der Flut der Anklagen, die sich über Staatsmänner, Regierungssysteme, Parteien, Gesellschaftsklassen und Geistesrichtungen ergießt, das Berechtigte vom Unberechtigten zu scheiden und sich ein richtiges Urteil zu bilden.

In der Reihe der Angeklagten erscheint vielfach auch das Christentum. Man kann ihm zwar nicht den Vorwurf machen, positiv das Unheil verschuldet zu haben, aber es soll seine Pflicht nicht getan haben in der Abwehr des Unheils. Das Christentum hat in der Not des Weltkrieges versagt, hat bankrott gemacht! Dies Schlagwort ist für seine Gegner seit Jahr und Tag eines der beliebtesten und wirksamsten Kampfesmittel geworden. Vielfach ist das Urteil auf Böswilligkeit der Gesinnung zurückzuführen, noch öfter auf kritikloses Nachsprechen mit der Absicht, die durch andere Gründe herbeigeführte eigene Entfremdung vom christlichen Leben zu entschuldigen; aber zweifellos gibt es auch eine große Zahl ernster und aufrichtiger Christen, die über die Frage schwer hinwegkommen, die kämpfen und ringen müssen, um nicht den inneren Halt ihrer Glaubensüberzeugung zu verlieren.

Der Kern der Schwierigkeit liegt in der Tatsache beschlossen, daß der Weltkrieg mit all seinem Elend und all seiner Unmoral sich gerade unter den Völkern des christlichen Kulturkreises ausgetobt hat. Der Krieg hat, wie heute niemand mehr bestreiten kann, den physischen und moralischen Zusammenbruch der bisher das Völkerleben beherrschenden Kräfte im Gefolge gehabt. Die Völker, die den Krieg führten, vor allem die maßgebenden Völker, in deren Hand die Entscheidung über den Ausbruch und die Fortsetzung des Krieges lag, gehörten nicht nur dem Christentum an, sondern

rühmten sich auch, zur Geltendmachung christlicher Grundsätze zu kämpfen. Liegt es da nicht nahe, ja läßt es sich überhaupt daran vorbeikommen, das Christentum für das Unheil des Krieges mitverantwortlich zu machen und den Bankrott der Zivilisation auch auf das Christentum auszudehnen? Trägt es da nicht in Wirklichkeit mit die Schuld an all der Unwahrhaftigkeit und Treulosigkeit, an all der Brutalität und Grausamkeit, die der Weltkrieg zum Hohn auf jede Kultur in bisher unerreichtem Maße gezeitigt hat? Muß nicht das Blut der Millionen unschuldiger Krieger, die Klage der ungezählten Witwen und Waisen, das Elend der in Hunger und Not hinsiechenden Völker seine Stimme erheben gegen das Christentum, daß es unfähig gewesen ist, in seinem ureigensten Herrschaftsbereich die Entfesselung jener höllischen Kräfte zu verhindern?

Was können wir der Wucht solcher Anklage entgegenhalten? Die **Ohnmacht** des Christentumes gegenüber dem Geiste des Weltkrieges ist Tatsache. Es fragt sich nur, inwieweit ihm diese Ohnmacht als Schuld angerechnet werden darf. Durften wir überhaupt von ihm billigerweise einen so weitgehenden Einfluß auf die Völker erwarten, daß es den Krieg verhindern oder wenigstens vor seinen kulturwidrigen Auswüchsen hätte bewahren können? Die Antwort müßte unbedingt ja lauten, wenn, wie jene Anklage es voraussetzt, das Christentum in den kriegführenden Völkern wirklich die herrschende geistige Macht gewesen wäre, wenn die europäische Zivilisation, aus der heraus der Krieg geboren ist, wirklich auf christlicher Grundlage geruht hätte. Träfe das zu, dann wäre der Zusammenbruch dieser Zivilisation auch der Zusammenbruch des Christentums und der Satz vom Bankrott des Christentums wäre nicht zu erschüttern[1]. Es blieben dann nur zwei Möglichkeiten zur Erklärung des Verhängnisses: entweder wären die Grundsätze falsch, mit denen es die Völker geleitet hätte, oder es hätte nicht die Kraft gehabt, seine Grundsätze durchzusetzen, obgleich die Bedingungen dazu in der Anerkennung seiner Autorität und in der notwendigen Bewegungsfreiheit gegeben gewesen wären. In beiden Fällen hätte es versagt.

Eine Ehrenrettung des Christentums ist unter diesen Umständen nur dann möglich, wenn wir feststellen können, daß es keineswegs im modernen Kulturleben jene beherrschende oder auch nur eine führende Stellung gehabt hat, und daß im Gegenteil geradezu widerchristliche Ideen die für die Völkergeschicke maßgebenden europäischen Kreise beherrschten. Trifft das zu, war das Christentum zurückgedrängt und ausgeschaltet von der Mitbestimmung in den großen Völkerfragen, dann kann es natürlich auch nicht gerechterweise haftbar gemacht werden für das Unheil, das andere Faktoren im Widerspruch zu ihm herbeigeführt haben. Dann können wir höchstens bedauern, daß die christliche Religion bei weitem nicht den Einfluß besitzt, den wir ihr auf Grund ihrer äußeren Verbreitung gern beimessen möchten, wir können eine Gewissenserforschung darüber anstellen, auf welche Gründe diese betrübende Tatsache zurückzuführen ist, ob die christlichen Kirchen ihre Pflicht getan haben in der Vertretung der christlichen Gedanken; aber das Christentum als solches ist dann von aller Schuld am Weltkriege gerechtfertigt. — Tatsächlich ist der Nachweis, daß Europa nicht mehr als eigentlich christlicher

[1] Vgl. Max Scheler, Hochland XVI (Oktoberheft 1918), S. 17 f.

Kulturkreis anzusprechen ist, nicht schwer zu führen. Wir müssen dabei nur Ernst machen mit dem Begriff Christlichkeit. Die Christlichkeit wird nicht verbürgt durch den Taufschein und die Zugehörigkeit zu einem christlichen Bekenntnis. Sie ist erst dann gegeben, wenn die christlichen Grundsätze als verpflichtende Norm für das private und öffentliche Leben nach allen Richtungen hin anerkannt werden, nicht nur für die sittliche Lebensführung des einzelnen Menschen, sondern auch für das gesamte Kulturleben, für Kunst und Wissenschaft, für Wirtschaft und Politik.

Wie steht es zunächst um die Christlichkeit unseres eigenen Volkes? Wir haben uns viel darauf zugute getan, haben besonders im Kriege, nicht immer ohne pharisäischem Seitenblick auf andere Nationen, die christliche Gesinnung des deutschen Volkes gerühmt. Ströme von Tinte sind in diesem Sinne verschrieben worden, nicht zuletzt auch von katholischer Seite. Und wir schienen wirklich Grund dafür zu haben. Die deutschen Staaten nannten sich verfassungsmäßig christlich. Die christliche Religion war ihren Einrichtungen zugrunde gelegt. Das Kirchenwesen war zugleich eine Angelegenheit des Staates. Die Schulen hatten ausgesprochen christlichen Charakter. Dazu kam die spontane Belebung der Religiösität bei Ausbruch des Krieges. Die Kirchen der Heimat füllten sich mit Betern. Der Kaiser als Führer des Volkes ging mit leuchtendem Beispiel voran. Gewaltige Feldgottesdienste nötigten ob der ernsten Haltung ihrer Teilnehmer der Bevölkerung im Feindesland Bewunderung ab.

Indes all diese Erscheinungen, so erfreulich sie an sich waren, konnten den tiefer Beobachtenden, der nicht bloß nach flüchtigen Eindrücken urteilte, nicht über den in Wahrheit recht traurigen Stand unserer Religiösität hinwegtäuschen. Der größere Teil des Volkes war trotz allem innerlich dem Christentum entfremdet. Wer es früher nicht sehen wollte, dem werden jetzt die letzten Monate die Augen geöffnet haben. Gewiß sind viele erst im Kriege an ihrem Glauben irre geworden. Aber man darf ihre Zahl nicht überschätzen. Andere haben sich dafür auch wieder zurückgefunden. Nach meinen vierjährigen Erfahrungen im Felde kann ich im allgemeinen nur das Urteil bestätigen: Wer vor dem Kriege wirklich von christlicher Gesinnung durchdrungen war, hat sie auch im Kriege nicht eingebüßt. Bei den meisten von denen, die jetzt den Krieg als Ursache ihres Unglaubens hinstellen, ist das Christentum auch schon vorher mehr Schein als Wahrheit gewesen. — In den höheren Schichten sah es dabei leider noch schlimmer aus als bei den niederen, nur daß man dort den Unglauben unter der äußeren Form der Christlichkeit noch etwas zu maskieren suchte. Die Religion war nun einmal eine staatliche Einrichtung, und es gehörte schon zum guten Ton, hin und wieder auch in ihr mitzumachen, zumal gewisse Feierlichkeiten ohnedem einer religiösen Verbrämung schwer entraten können. Weshalb auch nicht? Warum nicht dem Herrgott von Zeit zu Zeit zu Gemüte führen, daß wir im Grunde doch recht anständige Menschen sind und daß es seine Pflicht und Schuldigkeit sei, auf unserer Seite zu stehen? Weiter braucht man sich um ihn keine Gedanken zu machen. Sittliche Forderungen, die über die sogenannte „Anständigkeit" hinausgehen und womöglich gar den Lebensgenuß hemmen, darf er natürlich nicht stellen und tut es auch nicht. Den Begriff der „Anständigkeit", wie er als letzter Rest der christlichen Sittenlehre in jenen Kreisen herrschend ist, hat Walther Rathenau einmal etwas boshaft, aber treffend

auseinandergelegt. „Ein anständiger Mensch im Sinne der europäischen Restmoral – schreibt er – ist einer, der seine dringendsten Schulden bezahlt, sich über Lügen nicht ertappen läßt, kein öffentliches Ärgernis gibt, in Geschäften das Strafbuch achtet, sich an öffentlichen Kollekten beteiligt, Satisfaktion gibt, gute Kleider trägt, mittlere Schulkenntnisse besitzt und die gleichen Eigenschaften bei seinem ehelichen Vater nachweisen kann[1]." – Und noch etwas anderes als die gute Sitte empfahl die Religion. Sie war notwendig für das Volk, ein gutes Mittel der Ordnung. Von diesem Gesichtspunkte aus wurde sie besonders auch in militärischen Kreisen gewürdigt. Sie hatte die Stimmung zu erhalten und aufzufrischen. Kinos und Bänkelsänger besorgten das zwar auch, aber bei der verschiedenen Veranlagung der Leute schien die Religion neben solchen moderneren Stimmungsmitteln immerhin nicht entbehrlich.

Doch ich will nicht bitter werden. Zur Steuer der Wahrheit will ich gern feststellen, daß ich vielfach auch in jenen Kreisen Männer von einer tiefernsten religiösen Lebensauffassung gefunden habe. Aber es waren leider Ausnahmen. Das Durchschnittsbild ist nicht zu schwarz gezeichnet. Eine wirklich christliche Lebensauffassung und Lebensführung war vor dem Kriege ebenso wie jetzt nur noch in einem Teile des deutschen Volkes heimisch, verhältnismäßig am meisten noch in der katholischen Bevölkerung, wie wir auf Grund offener Tatsachen ohne Überhebung sagen dürfen. Dieser noch wirklich christliche Volksteil hatte aber für das geistige und öffentliche Leben bei weitem nicht den Einfluß, daß er dem Geiste des ganzen Volkes das christliche Gepräge hätte aufdrücken können. Die das öffentliche Leben beherrschenden geistigen Kräfte, Hochschulen, Theater, Presse stehen und standen mehr oder weniger, um nicht zu sagen fast ausschließlich im Dienste des antichristlichen Geistes.

Ähnlich wie in Deutschland liegen die Verhältnisse auch in den anderen Ländern der europäischen Völkerfamilie (in die wir, nebenher bemerkt, die Vereinigten Staaten Nordamerikas mit einbeziehen). Die europäischen Völker bilden trotz der nationalen Zerrissenheit eine Kultureinheit, und die kulturtreibenden Kräfte einer Zeit sind wesentlich international, so daß sie unter ähnlichen Bedingungen überall ähnliche Wirkungen hervorbringen. Am traurigsten stand es bisher um das Christentum in Frankreich, wo ihm nicht nur der größte Teil des Volkes entfremdet ist, sondern auch der Staat eine direkt feindselige Haltung ihm gegenüber einnimmt. In den angelsächsischen Ländern ist die äußere Lage der Kirchen günstiger, aber führende Lebensmacht ist das Christentum dort ebensowenig wie bei uns.

Wichtiger noch als die allgemeine Geistesverfassung der Völker ist für unser Beweisziel die Frage, welche geistigen Kräfte insbesondere im politischen Leben wirksam gewesen sind, in dem der Weltkrieg seinen unmittelbaren Herd hatte. Waren hier vielleicht noch christliche Grundsätze maßgebend? An sich wäre es denkbar, daß ein Staat nach christlichen Gesichtspunkten regiert würde, auch wenn die Mehrheit des Volkes sich innerlich vom Christentum losgesagt hätte. Es wäre dies ebenso möglich wie der entgegengesetzte Fall. Tatsächlich war aber gerade die große Politik, die die Beziehungen der Völker untereinander zu regeln hatte, von einem

[1] Von kommenden Dingen, S. 166.

Geiste getragen, der den elementarsten Forderungen des Christentums direkt ins Gesicht schlug. Der christentumsfeindliche Geist, den wir in der allgemeinen Kultur Europas feststellen mußten, trat in der Politik in der brutalsten Form zutage.

Das Christentum ist seinem innersten Wesen nach Gerechtigkeit und Liebe. Alle Menschen ohne Unterschied der Nation bilden eine einzige große Einheit, und zwar nicht bloß eine Einheit der Art, sondern auch eine gewisse moralische Einheit, die sich in den natürlichen Geboten der gegenseitigen Liebe und Achtung für alle äußert. Christus hat die Schranken, die ehedem die Völker trennten, niedergerissen. Alle Völker sind Gotteskinder und Brüder in Christus. Nach Pauli Wort gibt es keinen Unterschied mehr „zwischen Juden und Griechen. Denn ein und derselbe ist der Herr aller, reich für alle, die ihn anrufen" (Röm. 10, 12). Auf dieser Voraussetzung der Gleichberechtigung und der gegenseitigen Verpflichtung aller Menschen und aller Völker muß auch der christliche Staat ruhen. Seine Aufgabe ist zwar zunächst die Wohlfahrt seiner eigenen Glieder. Aber ebenso wie der einzelne Mensch bei der berechtigten Sorge für das eigene Wohl Rücksicht auf andere nehmen muß und deren Rechte nicht verletzen darf, so muß auch der Staat Rücksicht nehmen auf die Rechte anderer Völker, darf sich nicht gebärden, als ob er allein auf der Welt wäre. Nach christlicher Auffassung ist also die staatliche Gewalt durch das göttliche Gesetz der allgemeinen Menschenrechte beschränkt. Die Träger der Gewalt sind Gott inbezug auf die richtige Anwendung ihrer Macht verantwortlich.

Ganz anders die moderne Staatsauffassung, die als direkte Frucht des neuzeitlichen Abfalles vom Christentum zuerst von der Philosophie theoretisch begründet und dann allmählich von allen Staaten praktisch übernommen wurde. Mit dem Glauben an den einen Gott aller wurde auch die Überzeugung von der Einheit aller Menschen zurückgedrängt. Wie das Christentum Liebe und Gerechtigkeit, so ist der Atheismus, zumal in der materialistischen Form, notwendig Selbstsucht und Rücksichtslosigkeit. Gibt es kein ewiges Gesetz, das die Beziehungen der Menschen ordnet, dann gibt es für den ursprünglichsten Trieb im Menschen, für die Selbstsucht, keine Schranke mehr, dann ist einzige Lebensregel, wie der Darwinismus predigt, im Kampf ums Dasein sich durchzusetzen, gleichviel ob andere dabei zugrunde gehen. Dann ist Recht ein törichter Begriff, an seiner Stelle herrscht ausschließlich die Macht.

Die brutalen Folgen dieses neuheidnischen Geistes zeigten sich zunächst auf dem Wirtschaftsgebiet, in dem System des heute als eine der Hauptquellen des Krieges verrufenen Kapitalismus, der nichts anderes ist als der Geist der schrankenlosen, rücksichtslosen Erwerbssucht, der um des bloßen Gewinnes willen kaltblütig über die Not der Mitmenschen hinwegschreitet, für den es nur ein Ziel gibt: Geld verdienen.

Nicht minder verhängnisvoll erwies sich dieser antichristliche Geist für die Staatsauffassung. Fällt die Bindung durch das göttliche Gesetz fort, dann ist der Staat absolut selbstherrlich, omnipotent. Er ist die alleinige Quelle alles Rechtes, ist für sein Tun keinem verantwortlich. Er übt nicht nur das Recht, sondern er schafft auch das Recht; niemand hat ihm darein zu reden. Recht ist, was ihm Nutzen oder Vorteil bringt. Rücksichten auf

andere Staaten, soweit sie nicht durch Klugheit gefordert sind, kennt er nicht; sie gelten ihm als Schwäche oder gar Verrat an sich selbst. Hiermit kommen wir zu dem Begriff des Nationalismus, der in der Schuldfrage des Krieges eine nicht minder große Rolle spielt wie der Kapitalismus. Er ist dieselbe Ausartung des Patriotismus, wie die Selbstsucht eine Ausartung der berechtigten und pflichtmäßigen Selbstliebe ist. Die Vaterlandsliebe wird auch vom Christentum gefordert. Es ist eine heilige Pflicht des Bürgers, für das Vaterland einzutreten. Aber der Nationalismus übertreibt die Vaterlandsliebe. Er ist krasser Imperialismus. Das imperium, d. i. die Macht, die Größe des eigenen Volkes ohne Rücksicht auf die anderen Völker ist sein ausschließliches Ziel. Diese sind ihm nur Mittel zum Zweck; ein Selbstbestimmungsrecht gesteht er ihnen nur zu, soweit sie es sich durch eigene Macht erzwingen. Ein Recht des Schwachen kennt er nicht. So verfügt er über Länder und Völker wie über leblose Wirtschaftsobjekte. Er eignet sich Gebiete an mit dem einzigen Rechtsgrund, daß er sie zu seiner Machtstellung braucht, ohne zu fragen, ob die Bevölkerung der Gebiete damit einverstanden ist. Indem er das eigene Wirtschaftsleben nach kapitalistischen Grundsätzen hochzubringen sucht, macht er sich nichts daraus, andere Völker, wenn es sein Vorteil verlangt, niederzutreten, auszubeuten und zugrunde zu richten. — Sein unüberbrückbarer Gegensatz zum Christentum liegt offen zutage. Nicht mit Unrecht hat man ihn die große Häresie unserer Zeit genannt.

Dieser Geist des omnipotenten, nationalistischen Staates war vor dem Krieg, mehr oder weniger ausgesprochen, bei allen Völkern maßgebend, gleichviel ob sie absolutistische oder konstitutionelle oder demokratische Regierungsformen hatten, ob sie Monarchien oder Republiken waren. Bezeichnend dafür ist, daß die Idee eines über den Staaten stehenden Naturrechtes, das nach christlicher Auffassung als das ungeschriebene göttliche Gesetz sowohl der positiven Gesetzgebung innerhalb des Staates zugrunde liegen als auch die Rechte der einzelnen Staaten gegeneinander regeln muß, das somit die unerläßliche Grundlage jedes wirksamen Völkerrechtes ist, — daß die Idee dieses Naturrechtes mit ganz wenigen Ausnahmen von der modernen Philosophie und Rechtslehre als mittelalterlicher Aberglaube abgetan und verspottet wird. Fast ausschließlich in der katholischen Wissenschaft wird es noch als realer Faktor gewertet. So sehr wird die Staatsomnipotenz als selbstverständliche Wahrheit hingenommen. Ebenso selbstverständlich ist in den weitesten Kreisen der Grundsatz Machiavellis, daß für den Staatsmann die Gesetze der privaten Moral inbezug auf die Gebote der Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Treue, Redlichkeit usw. keine Geltung haben dürfen, daß nicht der Rechts-, sondern der Machtstandpunkt in der auswärtigen Politik regieren muß. Selbst das Rechtsempfinden des einfachen Volkes, das in gesundem Sinne für eine solche offene Verkehrung der sittlichen Begriffe an sich nicht zu haben ist, hatte sich allmählich unbewußt von dem Geiste des Imperialismus vergiften lassen, so daß es das Unnatürliche und Widerchristliche seiner Forderungen gar nicht merkte. Nur so ist es z. B. zu erklären, daß das Selbstbestimmungsrecht der Völker, wie es in den letzten Kriegsjahren immer lauter verlangt wurde, in weitesten Kreisen zunächst als etwas Unerhörtes empfunden, dann aber allmählich als eine Art neuer Offenbarung betrachtet wurde, obwohl es doch an sich die natürlichste Forderung von der Welt ist. Wenn wir heute von so vielen hören, daß die neuen Verhältnisse sie dazu gebracht haben,

„vollständig umzulernen", so ist damit nichts anderes gesagt, als daß ihnen jetzt ein neues Licht über die Grundfragen der Politik aufgegangen ist.

Bedarf es angesichts der Tatsache, daß die schrankenlose Selbstsucht zum obersten Grundsatz der Staatenlenkung erhoben ist, noch eines Beweises dafür, daß damit der ständige Krieg aller gegen alle gegeben ist? Wenn auch aus Klugheitsrücksichten die Waffen nicht ständig das Wort haben, in der Gesinnung, in der Politik tobt ununterbrochener Krieg. Jedes Volk lauert nur auf eine günstige Gelegenheit, um die Schwäche seines Nachbarn zum eigenen Vorteil auszunutzen. Der Frieden ist nach dem Satze: Si vis pacem, para bellum nur die Vorbereitung eines neuen Krieges. Das gegenseitige radikale Mißtrauen und das darauf gegründete Rüstungsfieber, wie es die Politik Europas vor dem Kriege beherrschte, war bei der nationalistisch gerichteten Denkungsart unvermeidlich. Die politische Atmosphäre war mit dieser Stimmung zum Platzen gespannt; mit Naturnotwendigkeit mußte sie sich einmal entladen. Von dieser tieferen Betrachtungsweise aus ist es von untergeordneter Bedeutung, welches Volk den unmittelbaren Anstoß zum Kriege gegeben hat. Gekommen wäre er in jedem Falle, weil er mit Notwendigkeit kommen mußte. Und daß er kommen mußte, daran waren alle Staaten in gleicher Weise schuld, weil alle den auf die Katastrophe hintreibenden unchristlichen Geist der nationalen Selbstsucht in sich aufgenommen und genährt hatten. Wer Wind sät, wird Sturm ernten.

Vor hundert Jahren, im Dezember 1817, gab der französische Philosoph Lamenais seine berühmte Schrift über die religiöse Gleichgültigkeit heraus. Mit flammenden Worten hielt er darin seiner Zeit die Gefahren vor Augen, die der menschlichen Gesellschaft durch den Abfall von den christlichen Grundsätzen drohten. Prophetischen Blickes schaut er die Folgen dieses Abfalles und zeichnet sie mit einer Genauigkeit, daß uns ein Schauer überkommt, wenn wir heute nach einem Jahrhundert sehen, wie sich seine Voraussagungen bis ins kleinste bewahrheitet haben[1]. Er sieht die religionslosen Staatsmaximen durch Europa ziehen und das Völkerrecht wieder zu dem machen, was es bei den Heiden war: die bewaffnete Selbstsucht jeder Nation. Sie gebiert den Haß der Völker gegeneinander, macht sie hart und eifersüchtig und wird zur Zerstörungswut von Barbaren. Dieser maß- und schonungslose widerchristliche Patriotismus widersetzt sich dem Gebot der Nächstenliebe und schürt die Abneigung gegen alles, was nicht zum eigenen Volke gehört. Ist die Religion aus dem Leben der Staaten verschwunden, verlieren auch die Verträge, was an ihnen heilig galt. Alle Rechte sinken zu rein menschlichen Rücksichten herab, und mit ihnen stürzen auch die Marksteine, welche das Erbe der Väter trennten. Neidische politische Schwätzer beanspruchen fremde Provinzen und Reiche auf Grund der bloßen Behauptung, daß die natürlichen Lagen und Grenzen es verlangen. „So kann nun mit Berufung auf ‚die Natur' und gemäß den Begehrlichkeiten ihrer Ausleger jeder Staat über Nacht angegriffen werden. Die Nationen zählen nur noch auf ihre Macht, um ihre Existenz zu wahren. Aber die größten Heere genügen dazu nicht mehr. Ganze Völker sehen sich gezwungen, auf den Kampfplatz zu treten, und kämpfen den erbitterten Kampf ums Dasein. Die menschliche Gesellschaft ist in die Barbarei zurückgesunken. Die Welt steht starr vor dem

[1] Das Folgende zitiert nach Wolfinger, Stimmen der Zeit, Bd. 94 (1918) S. 408.

Völkerringen. Seit dem Bestande des Christentums hat sie so etwas nicht gesehen. Nie hat man die Kunst der Bedrückung weiter getrieben. Eine wahrhaft erfinderische Habsucht zieht auch die künftigen Geschlechter in ihre Berechnung ... Incedo per ignes. Man wird es fühlen, daß ich kaum einige Züge von einem Bilde bieten kann, das jeder leicht vollendet." — Soweit der philosophische Seher. Wir trauen unseren Ohren nicht. Sind die Worte wirklich schon vor hundert Jahren niedergeschrieben, oder handelt es sich nicht vielmehr um die Schilderung eines unserer Zeitgenossen, der in anschaulichen Farben wiedergibt, was er im Weltkriege erlebt hat? Steht z. B. in dem Gemälde nicht ein Gabriele d'Annunzio, der lauteste Prophet der nationalen Selbstsucht, der schamlose Sänger des sacro egoismo fast porträtähnlich vor uns? Schauen wir nicht vorgezeichnet, wie die Völker den letzten wehrfähigen Mann dem alles verschlingenden Moloch des Krieges in den Rachen werfen, wie sie die Errungenschaften der Kultur nur dazu gebrauchen, die Grausamkeit und Unmenschlichkeit ins Ungeahnte zu steigern? Die erschreckende Treue, mit der die vorausgesagten Folgen der widerchristlichen Staatsgrundsätze eingetreten sind, ist eine glänzende, sozusagen experimentelle Bestätigung des ursächlichen Zusammenhanges zwischen dem Weltkriege und jenen Grundsätzen, wie wir ihn vorhin festgestellt haben.

Der Krieg ist also, daran kann kein Zweifel sein, aus widerchristlichem Geiste geboren. Daraus folgt aber, daß es ein Unding ist, das Christentum als solches für ihn haftbar zu machen. Selbst wenn jener Geist auch weite christliche Kreise angesteckt hätte, wenn auch solche, die mehr als bloße Namenschristen waren, sich ihm in weitem Maße angepaßt hätten, wäre das Christentum selbst frei von Schuld. Es ist ein verhängnisvoller Irrtum, wenn so viele immer noch nicht den einfachen Unterschied einsehen zwischen dem Christentum als objektivem Glaubensgut, wie es uns von Christus gegeben worden ist, und der subjektiven Aneignung des Glaubensgutes in der christlichen Lebensführung, die Sache der einzelnen Menschen ist. Wenn diese unvollkommene, schlechte Christen sind, ist deswegen nicht das Christentum anzuklagen, sondern sie selbst, weil sie praktisch vom christlichen Glauben abgefallen sind.

Eine Frage müssen wir allerdings noch stellen: Wie steht es mit der offiziellen Vertretung des Christentums, mit der Kirche? Hat auch sie vielleicht aus Schwäche und Menschenfurcht sich von dem imperialistischen, nationalistischen Geist beeinflussen lassen und durch Verdunkelung des christlichen Hauptgebotes der allgemeinen Menschenliebe dem Weltkriege den Weg bahnen helfen? In diesem Falle hätte zwar nicht das Christentum Christi, wohl aber das heutige Christentum versagt und müßte mit Recht in Anklagezustand versetzt werden. Gott sei Dank, können wir aber jene Frage wenigstens inbezug auf die katholische Kirche glatt verneinen. Mögen hier und dort auch Geistliche der nationalistischen Leidenschaft auf Kosten der christlichen Liebe ihren Tribut gezahlt haben, — ich denke hier besonders an bedauerliche Erscheinungen des Chauvinismus im französischen Klerus — die Kirche als solche steht rein da. Sie kann sich stolzen Hauptes dem Tribunal der Menschheit stellen. Alle Anklagen prallen an ihr ab. Sie hat nicht nur sich selbst freigehalten von jener Gesinnung, sondern auch, wie es ihre Pflicht war, mit laut vernehmbarer Stimme die moderne, neuheidnische Staatsauffassung, den nationalistischen und kapitalistischen Geist bekämpft und als

das verhängnisvolle Übel der Zeit gebrandmarkt. Gerade weil sie das tat und von der alten christlichen Staatsidee nicht abging, wurde sie allenthalben als staatsfeindlich, als antinational verschrieen und in der böseſten Weise verdächtigt, wovon wir in Deutschland ja auch ein Lied singen können. Sie hat sich aber durch alles Geschrei nicht um einen Deut von ihrem Standpunkt abbringen lassen, bis heute ihre Haltung eine glänzende Rechtfertigung erfahren hat.

Es würde zu weit führen, einen auch nur einigermaßen erschöpfenden Beweis für ihren Kampf gegen die widerchristlichen Tendenzen in der Staatsauffassung zu geben. Ich will mich deswegen darauf beschränken, auf einige wichtige Kundgebungen der letzten Päpste hinzuweisen, die sich mit den modernen Formen jener Irrtümer befassen.

Pius IX. erhebt in seiner Enzyklika „Quanta cura“ (8. Dez. 1864) Einspruch gegen die Fälschung des Rechtsbegriffes, wonach unter Ausschaltung des göttlichen Gesetzes „an die Stelle der wahren Gerechtigkeit und des legitimen Rechtes die materielle Macht gesetzt wird“ und verwirft die Lehre, „daß der Wille des Volkes, wie er sich in der sogenannten öffentlichen Meinung oder in anderer Weise kundtue, das höchste, von allem göttlichen und menschlichen Recht unabhängige Gesetz bilde, und daß im politischen Leben die vollendeten Tatsachen lediglich auf Grund darauf, daß sie vollendet wären, Rechtskraft hätten.“ In dem vielverrufenen Syllabus, einem Verzeichnis der wichtigsten Zeitirrtümer, der bis in unsere Tage hinein immer wieder herhalten mußte, um die Staatsfeindlichkeit der Kirche zu beweisen, verurteilt derselbe Papst den Satz, daß der Staat der „Ursprung und die Quelle aller Rechte sei und daß sein Recht keine Schranken kenne“. Mit klaren Worten finden wir hier den imperialistischen Geist des omnipotenten Staates, der sich in seiner Machtentfaltung durch keine Rücksicht auf göttliches und menschliches Recht gebunden fühlt, zurückgewiesen.

Besonders eingehend hat sich Leo XIII. mit den Schäden des modernen Staatslebens befaßt. In seinen großen Enzykliken setzt er ausführlich auseinander, wie die ungläubige, nationalistische Staatsauffassung notwendig zum Ruin der Menschheit führen müsse. So schreibt er z. B. in der Enzyklika vom 25. Dezember 1900: „Mit der Zurückweisung des Christentums, das ja die Kraft in sich trägt, die Völker zu verbrüdern und sie gleichsam zu einer großen Familie zusammenzuschließen, gewann nach und nach im Völkerleben ein System von Egoismus und Eifersucht die Oberhand, infolgedessen die Nationen einander, wenn auch nicht gerade feindlich, so doch mit dem argwöhnischen Auge des Nebenbuhlers betrachten. Daher sind sie denn auch gar leicht versucht, den hohen Begriff der Sittlichkeit und Gerechtigkeit sowie den Schutz der Schwachen und Unterdrückten bei ihren Unternehmungen außer acht zu lassen; im Verlangen, den Nationalreichtum ins Ungemessene zu steigern, kennen sie nur Opportunitäts- und Nützlichkeitsrücksichten und die Politik der vollendeten Tatsachen, sicher, von keinem zur Achtung des Rechtes gemahnt zu werden, unheilvolle Anschauungen, welche die materielle Macht als höchstes Gesetz aufstellen. Daher die stets voranschreitende und maßlose Vermehrung der Kriegsrüstungen oder besser jener bewaffnete Friede, dessen verderbliche Wirkung in vieler Hinsicht den schlimmsten Wirkungen des Krieges gleichkommt.“ Der Papst kennt nur einen Weg der Rettung, die Rückkehr zu den Grundsätzen des Christentums. „Wir sind bereits soweit gekommen,“

sagt er in der Enzyklika an die Fürsten und Völker vom 20. Juni 1894, „daß der bewaffnete Friede allgemach unerträglich geworden. Sollte ein derartiger Zustand der bürgerlichen Gesellschaft ein natürlicher sein? Und doch können wir uns desselben nicht entledigen und zu einem wahren Frieden gelangen, es sei denn durch die Gnade Jesu Christi. Denn um den Ehrgeiz, die Begierde nach fremdem Gute, den Neid – Laster, welche ja vorzugsweise die Kriegsflammen entfachen – zu unterdrücken, gibt es kein wirksameres Mittel als die christliche Tugend und namentlich die Gerechtigkeit. Nur durch das Walten dieser Tugend können die Rechte der Völker und die Heiligkeit der Verträge ihre Unverletzlichkeit, nicht minder die Bande der Brüderlichkeit ihre dauernde Festigkeit erhalten, indem alle von dem einen Gedanken durchdrungen sind: Die Gerechtigkeit erhebt die Völker."

Wie unermüdlich und eindrucksvoll endlich Benedikt XV. während des Weltkrieges für den Frieden gearbeitet hat, ist uns allen in lebendigem Bewußtsein. Auch er findet die Schuld am Kriege letzthin nicht bloß auf der einen oder anderen Seite, sondern in der allgemeinen verkehrten Geistesverfassung Europas, „die das Recht in die Gewalt, das Gute in den Nutzen, das Nützliche in die materielle Macht, die Gerechtigkeit in die Geschichte und das moralische Prinzip in das individuelle Gewissen setzt". Dementsprechend stellt er in seiner Friedensnote vom 1. August 1917 als Voraussetzung aller Friedensarbeit die Annahme des Grundgedankens hin, „daß an die Stelle der materiellen Kraft der Waffen die moralische Kraft des Rechtes tritt".

So hat es die Kirche als die berufene Hüterin des christlichen Gesetzes an Mahnungen und Warnungen wahrlich nicht fehlen lassen. Allein wer hörte sie? Sie war die Stimme des Rufenden in der Wüste. Ihre Worte verhallten in dem Getöse einer ganz anders gerichteten Zeit. Es waren Töne aus einer längst überholten, vergangenen Welt, zu der die gegenwärtige Welt kein Verhältnis mehr finden wollte. Indes die von der Kirche verkündeten moralischen Gesetze, mögen sie noch so laut als unzeitgemäß verschrieen werden, haben ihre unabänderliche Gültigkeit, nicht anders wie die Gesetze der physischen Natur. Sie lassen sich so wenig wie diese ungestraft übertreten. Wer das Naturgesetz der Schwere nicht beachtet und auf schwindelndem Steg einen Fehltritt tut, stürzt in den Abgrund. Wie die Schwerkraft das beherrschende Gesetz in der Natur, so ist die Gerechtigkeit das beherrschende Gesetz in der moralischen Welt. Völker, die sich frevelnd über die Gerechtigkeit hinwegsetzen, richten sich selbst zugrunde. Wenn sie die Geltung der sittlichen Ordnung nicht gutwillig einsehen wollen, werden sie zu gegebener Zeit durch die erbarmungslose Wucht der Tatsachen zu ihrer Anerkennung gezwungen. Die Logik der Tatsachen läßt sich durch keine verkehrte Menschenweisheit aus dem Geleise bringen; sie setzt sich durch, unbekümmert darum, ob sie als „zeitgemäß" empfunden wird oder nicht. Die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Ein wahrhaft vernichtendes Gericht hat der Weltkrieg über den unchristlichen Geist der europäischen Kultur gehalten. – Der Krieg ist eine Strafe Gottes. Das ist eine Tatsache so augenscheinlich, daß sie nur leugnen kann, wer absichtlich nicht sehen will. Wir maßen uns bei diesem Urteil gar nicht an, die Wege der Vorsehung durchschauen zu wollen. Denn die Strafe ist hier keine zufällige, nur äußerlich mit dem Frevel verknüpfte, wie etwa das Gefängnis für den Dieb, sondern eine dem Frevel immanente, wie das Siechtum für den Lüstling oder Trunkenbold. Das

Böse trägt hier die Strafe dem Keime nach in sich wie der Same die Frucht. Wenn irgendwo, dann hat sich im Weltkriege bewahrheitet: Womit du gesündigt, wirst du bestraft. Die zum Grundsatz aller Politik erhobene Selbstsucht mußte notwendig zum Kampfe aller gegen alle führen und, wie es eingetroffen ist, mit dem allgemeinen Ruin endigen. Gott läßt seiner nicht spotten.

Allein, fragt man, wenn schon die Kirche nicht haftbar gemacht werden kann für die Ursachen des Weltkrieges, hat sie dann auch ihre Pflicht getan im Kriege selbst und alle Mittel angewandt, um seine schnelle Beendigung herbeizuführen? Hätte sie nicht, anstatt sich mit aussichtslosen, allgemeinen Mahnungen an die Völker zu begnügen, ihren Gläubigen einfach die Teilnahme am Kriege verbieten, sie veranlassen müssen, sich der gewaltsam geforderten Dienstpflicht zu entziehen? Hat sie aber nicht im Gegenteil den unchristlichen Kampfeswillen genährt, indem sie den Soldaten im Felde und dem darbenden Volke in der Heimat überall Geduld und die Pflicht zum Durchhalten predigte, ja diese Pflicht zu einer religiösen stempelte? Hat sie damit nicht aus Schwäche und Furcht vor den kriegstrunkenen Machthabern den Geist gefördert, den sie grundsätzlich verdammt? — Wir kennen die Anklage vom Wahlkampfe her, wo die sittliche Entrüstung freilich erheuchelt und nur ein Mittel im Dienste der Verhetzung war. Man hat in der Antwort hingewiesen auf die vollständige Aussichtslosigkeit eines solchen Vorgehens der Kirche. Die Regierungen hätten sofort die allerstrengsten Maßregeln ergriffen gegen jeden Geistlichen, der es sich hätte einfallen lassen, gegen die Kriegsdisziplin zu arbeiten. Allein so richtig das ist, so ist die Antwort doch nicht befriedigend. Die Gegner erinnerten an die Martyrerkirche der ersten christlichen Jahrhunderte. Auch jetzt hätte die Kirche sich durch keinen irdischen Nachteil und keine zu befürchtende Verfolgung in der Vertretung ihrer idealen Grundsätze beeinflussen lassen dürfen.

Tatsächlich ist die Haltung der Kirche denn auch ganz anders begründet als durch jene Opportunitätsrücksicht. Um das zu erkennen, brauchen wir uns nur den Standpunkt zu vergegenwärtigen, den die Kirche überhaupt gegenüber dem Kriege einnimmt. Der Krieg an sich ist für sie in jedem Falle ein moralisches Übel, weil der krasseste Widerspruch zur christlichen Grundtugend der Liebe. Wer den Krieg böswillig anfängt, lädt die furchtbarste Verantwortung auf sich. Aber der Krieg kann einem Volke aufgezwungen werden, wenn es ungerecht angegriffen oder auch schon vor Ausbruch des Krieges in seinen Rechten vergewaltigt wird. In diesem Falle dient der Krieg, selbst wenn der vergewaltigte Teil als erster zum Angriff schreitet, nur der Verteidigung des Rechtes und ist dann nicht nur erlaubt, sondern sogar, wenn alle anderen Mittel versagen, sittliche Pflicht. Wie das Christentum von den einzelnen Menschen nicht verlangt, daß es alle Ungerechtigkeit über sich ergehen lassen muß, sondern im Gegenteil die Sorge für die persönliche Ehre als Pflicht der Selbstliebe hinstellt, so gilt das in noch höherem Maße für den Staat, dessen Vertreter nicht bloß für das eigene persönliche Recht, sondern für das Recht der Gesamtheit einzustehen haben. So ist der Kampf zur Verteidigung des Vaterlandes geradezu eine christliche Pflicht. Die Schwierigkeit ist nun, zu beurteilen, wann und auf welcher Seite der Krieg ein gerechter Verteidigungskrieg ist. In der Regel liegen die Verhältnisse so verworren, daß es selbst einem fernstehenden

Beurteiler kaum möglich ist, die Schuldfrage zu entscheiden, geschweige denn den Parteien selbst, deren Blick durch die aufgewühlte Leidenschaft getrübt ist. Erst recht ist der einfache Bürger, der in die Fragen der Politik nicht eingeweiht ist, dazu nicht imstande. Da aber das Wohl des ganzen Volkes in Frage steht und ein geschlossenes Vorgehen verlangt, kann der Staat seine Forderung zur Beteiligung am Kriege nicht erst abhängig machen von der subjektiven Überzeugung des einzelnen, daß der Krieg wirklich berechtigt ist. Somit ergibt sich im allgemeinen als praktisches Gesetz, daß im Kriegsfalle das Volk einfach der Regierung zu folgen und ihr die Verantwortung für die Berechtigung des Krieges zu überlassen hat. Der Soldat, der den geforderten Kriegsdienst verweigert, macht sich des Verrates am Vaterlande schuldig, auch wenn er gewisse Zweifel an der berechtigten Sache seines Landes haben sollte. Darüber zu entscheiden, ist er nicht zuständig, und die bloße Möglichkeit, daß die moralische Voraussetzung eines gerechten Krieges nicht gegeben sei, kann ihn auf keinen Fall von der Verpflichtung gegen seinen Staat entbinden.

Das ist der klare Standpunkt der christlichen Moral, und jede gesunde Überlegung, die sich nicht in einseitige Ideologien versteigt, muß ihr recht geben. Ist aber danach der vom Staate geforderte Kriegsdienst für den einzelnen Gewissenspflicht, dann ist es nicht nur ein Recht der Kirche, sondern auch ihre Aufgabe, die Erfüllung dieser Pflicht den Gläubigen ebenso einzuschärfen wie alle anderen Pflichten. Der Krieg ist ein Übel, das sie verabscheut. Aber wenn es einmal da ist, dann nützt kein bloßes Protestieren, dann heißt es, sich mit dem Übel in vernünftiger Weise abfinden. Es wäre unverantwortlich von der Kirche, wenn sie ihre Gläubigen in solch schwierigster Lage sich selbst überlassen wollte.

Allein haben wir nicht oben nachgewiesen, daß der Weltkrieg offensichtlich aus dem Geiste der Ungerechtigkeit geboren ist und daß gerade die Kirche seinen widerchristlichen Ursprung so nachdrücklich gebrandmarkt hat? Stellte sie sich da nicht in Widerspruch zu ihrer eigenen Theorie vom gerechten Kriege, wenn sie trotzdem den Kriegsdienst als heilige Pflicht erklärte? Wir antworten mit einem glatten nein. Die Folgerung wäre nur dann berechtigt, wenn die ganz offenkundige Ungerechtigkeit bloß auf einer Seite der kriegführenden Parteien gelegen hätte. Tatsächlich aber ist der widerchristliche Geist des Imperialismus und Nationalismus, den wir als die tiefste Ursache des Krieges erkannt haben, hüben und drüben wirksam gewesen. Alle Völker waren in dieser Hinsicht schuldig. Wollte nun jemand von einem Volke verlangen, daß es sich gegen ungerechte Umtriebe oder gar gegen kriegerische Angriffe des anderen Volkes nicht wehren dürfte, aus dem Grunde, weil es selbst auch mit beigetragen hat zu der feindseligen Stimmung? Hätten wir uns von dem ländergierigen Rußland im August 1914 einfach widerstandslos überrennen lassen sollen, weil unsere eigene Politik sich ebenfalls nicht vom imperialistischen Geiste freigehalten hatte? Das ist eine Forderung so wahnwitzig, daß sie nur von Leuten vertreten werden kann, deren Denken in den Revolutionswochen aus dem Gleichgewicht geraten ist. Gewiß, wir sind mitschuldig am Kriege und dürfen uns nicht darüber beklagen, daß er gekommen ist. Aber wir sind nicht allein die Schuldigen, und niemand kann von uns verlangen, daß wir wehrlos die Ungerechtigkeit der anderen über uns ergehen lassen.

Dazu kommt noch ein anderes. Die allgemeine moralische Schuld, in der wir den letzten Grund des Krieges sehen, löst noch keineswegs die praktische Schuldfrage, bei der nicht in erster Linie die Gesinnung, sondern die Taten in Frage kommen, die unmittelbar den Krieg herbeigeführt haben. Denken wir an einen Streit im privaten Leben, wie er etwa durch Eifersucht und Konkurrenzneid erzeugt wird. Die Schuld liegt letzthin auch auf beiden Seiten, eben in der beiderseitigen gehässigen Gesinnung. Der Richter, der das weiß, darf deswegen noch nicht die Klage abweisen oder von vornherein beide Teile für schuldig erklären; er hat sein Urteil nach dem tatsächlich verübten Unrecht zu fällen. So müssen wir auch in der Schuldfrage des Krieges unterscheiden zwischen der tieferliegenden moralischen Schuld und der äußeren, in ungerechten Taten begründeten Schuld. Diese kann und wird bei den einzelnen Völkern eine größere oder geringere sein, so daß unbeschadet der Gemeinschuld aller Völker wenigstens die Frage nach der relativ gerechteren Sache offen bleibt. Somit wird Recht und Pflicht der Verteidigung von der Frage der moralischen Mitverschuldung des Krieges nicht berührt.

Die Schuldfrage des Krieges läßt verschiedene Betrachtungsweisen zu, jenachdem der Blickpunkt höher oder tiefer genommen wird. Die moralisch-religiöse Betrachtungsweise, die ihren Standort auf der Sonnenhöhe der christlichen Wahrheit hat und von dort das Übel in seiner Ganzheit überschaut, ergibt natürlich ein anderes Bild als die bloß politische Betrachtungsweise, deren Blick mehr oder weniger auf die konkreten Beziehungen der Völker beschränkt bleibt. Es ist töricht und trägt zur bösesten Begriffsverwirrung bei, die beiden Betrachtungsweisen zu verwechseln. Weil viele in unklarem Denken sie nicht auseinanderhalten, so erleben wir heute z. B. das wahnsinnige Schauspiel, daß manche unserer Revolutionshelden ihren Haß gegen den Imperialismus nicht wirksamer bekunden zu können vermeinen, als indem sie Deutschland als den allein am Krieg Schuldigen hinstellen und in der Leugnung dieser Behauptung beinahe ein Attentat auf die neue Republik sehen – ein eigenartiges Mittel, um unsere Aussichten für den Friedensschluß zu verbessern. Ja selbst tiefernste Männer, die von den idealsten Absichten beseelt sind, haben jenen Unterschied der Blickpunkte nicht immer streng beachtet und daraufhin mitunter einseitig nur deutsche Schuld gesehen, wo eine Gesamtschuld vorhanden ist. Ebenso verkehrt ist es natürlich auf der anderen Seite, wenn man nur die politische Betrachtungsweise gelten läßt und die moralische ganz ausschaltet. Mit solch oberflächlicher Beurteilung, die darauf verzichtet, die tiefsten Ursachen des Übels zu erkennen, verzichtet man auch von vornherein auf den Gedanken, eine wirklich durchgreifende, dauernde Heilung der menschlichen Gesellschaft herbeizuführen. Das Christentum hat es, wie sich von selbst versteht, in erster Linie mit der moralischen Beurteilung zu tun. Deswegen hat sich die Kirche in ihrer Stellungnahme zum Kriege im wesentlichen auf die allgemeine Schuldfrage beschränkt. Aber sie bestreitet deshalb natürlich nicht die Berechtigung der politischen Schuldfrage. Wie sie auf der einen Seite den Nationalismus bekämpft, der grundsätzlich jedes Unrecht nur bei den Gegnern sehen will, so ist sie auf der anderen Seite ebenso entfernt von dem Standpunkte jenes vaterlandslosen Internationalismus, der in seinem geradezu perversen Bedürfnis, sich selbst zu schänden, dem eigenen Volke in der Stunde der Not in den Rücken fällt.

Ich komme zum Schluß. Die Stellung, die das Christentum und die Kirche zum Kriege grundsätzlich und praktisch eingenommen hat, ist über jeden Angriff erhaben. Nur Bosheit und Unvernunft kann an ihm herummäkeln. Der Krieg hat in dem antichristlichen Geist seine letzte Ursache. Die Kirche hat diesen Geist und seine unvermeidlichen verhängnisvollen Wirkungen stets auf das nachdrücklichste bekämpft. Als das Verhängnis wirklich über die Menschheit hereingebrochen war, hat sie wieder alles getan, um das Kriegselend zu mildern und abzukürzen. Sie hat weiter ihre Gläubigen zur Pflichterfüllung im Kriege angehalten, aber nicht in der Weise, daß sie nun auch ihrerseits dazu beitrug, den Geist des Hasses zu schüren, sondern so, daß sie die Pflichten einschärfte, die aus einer gesunden Vaterlandsliebe fließen. Wenn ihre Friedensbemühungen leider nicht von Erfolg gekrönt worden sind, so liegt die Schuld nicht an ihr, sondern an dem widerchristlichen Geiste, der die maßgebenden Kreise der europäischen Völker beherrschte und dem gegenüber sie machtlos war. Insofern, aber auch nur insofern hat das Christentum, wenn man will, versagt, als es lange nicht mehr die Macht und den Einfluß besaß, den man ihm angesichts seiner äußeren Stellung beizumessen versucht war.

Ist der Abfall vom Christentum der Ruin der Völker geworden, so kann ihr Wiederaufbau, falls er dauerhaften Bestand haben soll, nur erfolgen durch reuevolle Rückkehr zum Christentum. Das alte System der politischen Völkerbeziehungen hat sich selbst gerichtet und liegt zerschmettert am Boden. Die Selbstsucht konnte sich eben nicht als ein Kitt, sondern nur als ein Sprengmittel der Gemeinschaft erweisen. An die Stelle der Selbstsucht muß der Geist der Gerechtigkeit und Liebe treten, wenn die kranke Menschheit wieder genesen soll. Wird es geschehen? Das weiß Gott. Weite Kreise unserer Volksgenossen leben jetzt schon in dem Vorgenuß des anbrechenden Völkerfrühlings. Völkerbund und Sozialismus sind die Pfeiler, auf denen ihre Hoffnung ruht. Der Völkerbund, über den jetzt unsere Feinde beraten, soll die bisher in ständiger Feindseligkeit sich befehdende Welt in eine große Friedensgemeinschaft verwandeln. Käme er zustande im aufrichtigen Geiste der Wilsonschen Formulierung, dann hätte in der Tat der christliche Gemeinschaftsgeist einen nicht hoch genug zu veranschlagenden Sieg davongetragen. Aber jeder weiß, wie starke Gegenkräfte des alten Machtsystems bei unseren Feinden eifrig am Werke sind, von der großen Idee nur noch eine Fratze übrigzulassen. Auch der Sozialismus, der bei uns jetzt das Staatsruder führt, steht in der Frage der Völkerbeziehungen dem christlichen Geiste entschieden viel näher als die Vertreter der alten Gewaltpolitik. Aber wird er die Kraft haben, sein Ideal von der allgemeinen, alle Völker umspannenden Menschenliebe auch durchzusetzen? Abgesehen von allem anderen, hat er schon zuwenig Wirklichkeitssinn. In Ablehnung der alten christlichen Lehre von der Erbsünde hält er die Menschen für Engel und glaubt, daß mit der Verkündigung seiner Grundsätze die Welt von allen Schäden geheilt sei. In Wahrheit ist der Geist der Liebe und Gerechtigkeit nicht so ohne weiteres, wie er es voraussetzt, in dem Menschen heimisch. Dieser Geist muß vielmehr in ständigem Kampf mit der eigenen Selbstsucht erworben und gefestigt werden. Die Kraft dazu vermag aber der Sozialismus mit seinem materialistischen Evangelium des Lebensgenusses nicht zu geben. Auf diesem Boden gedeiht die Selbstsucht mit allen Formen der widerlichsten Brutalität noch

üppiger als auf dem Boden des alten Regimes. Unsere Hoffnung auf Heilung der Menschheit kann sich deswegen einzig gründen auf eine Erstarkung des praktischen Christentums in weiteren Volkskreisen. Vielleicht, daß vielen durch die ungeheure Lehre der Weltkatastrophe allmählich doch die Augen geöffnet werden, daß sie den Bankrott der unchristlichen Lebensanschauungen erkennen und sich zurückfinden zu dem, der die einzige Quelle des Heiles ist. Genaue Beobachter unserer Zeit stellen fest, daß ein Bedürfnis nach religiöser Erneuerung in weiten Kreisen, besonders in den jüngeren Generationen aller Völker vorhanden ist. Gebe Gott, daß dieses zunächst nur gefühlsmäßige Bedürfnis ausreife zur Sehnsucht nach positiver Glaubensüberzeugung und in einem praktisch betätigten Christentum seine Erfüllung finde. Nur ein neues christliches Geschlecht bedeutet ein neues glückliches Deutschland, eine neue schönere Welt.

Ein heidnischer Seelsorgslehrer.

Von Dr. W. Scherer, Regensburg.

Wie sehr das christliche Mittelalter die uns erhaltenen Schriften des Stoikers Epiktet schätzte und namentlich sein Handbüchlein gebrauchte, ist bekannt. Es finden sich darin so eigentümliche Anklänge an christliche Gedanken, daß man sogar in letzter Zeit die Meinung von einer wechselseitigen Abhängigkeit vertreten hat, wenn auch keine der beiden Ansichten allgemeine Billigung finden konnte. Von der Gottesidee des Stoikers haben wir vor einiger Zeit (Jahrg. 1917, Heft 9) in dieser Zeitschrift ein Bild zu geben versucht. Heute möge es gestattet sein auf einige Gedanken hinzuweisen, die Epiktet der Seelsorgslehre zu bieten vermag.

Vorauszuschicken ist die Bemerkung, daß der Stoiker wohl vertraut ist mit einer wesentlichen Unterscheidung von Leib und Seele als Bestandteilen der Menschennatur (diss. III, 7, 2, ed. Schenkl, Leipz. 1898, 226), die zudem sich oftmals im Gegensatze zueinander befinden. „Zwei Dinge hast du empfangen, den Leib und die Seele, was du dem Leibe gibst, das hast du sofort ausgeschüttet, was du aber der Seele gibst, das bewahrst du vollständig" (Gnomologium Epicteteum 20 ed. Schenkl-Teubner, Leipz. 1898, 467). „Sorge dafür, daß du nicht das Bedürfnis des Magens, sondern die Wohlbeschaffenheit der Seele erquickest" (Gnom. 19 a. a. O.). Der Leib ist ein Toter gegenüber der Seele. Obgleich seelisches Wesen trägst du einen Toten (fragm. 26, 420). Wiederum hängt vom Wohlbefinden des Leibes das der Seele ab (ein gesunder Geist soll in einem gesunden Körper sein. Fragm. 20, 417).

Aber wenn es sich darum handelt, das Heil der Seele zu besorgen, dann muß unter Umständen dasjenige des Leibes zurücktreten. Denn notwendiger ist es, die Seele als den Körper zu heilen; besser ist es ja zu sterben als schlecht zu leben (fragm. 32, 422). Wenn also die Seele an den geringwertigen Gütern des Leibes sich erfreut, soll sie sich dann nicht über ihre eigenen höchst wichtigen Güter erfreuen (fragm. 14, 414)? Arrian, der Schüler Epiktets, berichtet sogar einen Ausspruch in den Vorlesungen des Meisters zu Nikopolis: Wenn es sich um das Heil der Seelen

handelt und um die Rücksicht auf sich selbst, so müsse man selbst ohne Vernunft (= Überlegung) vorgehen (fragm. 10, 411). Ähnliche Gedanken enthalten die uns überlieferten Lehrvorträge des Stoikers (dissertatio II 12, 19–22; III 22, 32–34 u. a.). „Das Band des Körpers ist das Schicksal, das Band der Seele die Schlechtigkeit. Wer körperlich gelöst, aber an der Seele gebunden ist, ist ein Sklave, wer zwar körperlich gebunden, aber seelisch gelöst ist, der ist frei" (gnom. 32, 470).

Daraus ergibt sich als erste Forderung, daß der Mensch für seine Seele und diejenigen anderer Sorge trage, daß eine Seelenleitung notwendig sei (IV 4, 4, 346), insbesondere muß der zynische Lehrer den Unwissenden die Angelegenheiten der Seele zeigen (III 22, 87, 276). Du wirst dem Staate die größte Wohltat erweisen, wenn du nicht die Streber erhöhest, sondern die Seelen förderst. Denn es ist besser, daß in kleinen Häusern große Seelen wohnen, als daß in großen Häusern kleine sklavischgesinnte Menschen hausen" (gnom. 60, 476).

Und liegt in diesem Gedanken des Gemeinwohles schon ein wichtiger Beweggrund der Seelenführung, so bietet gerade das Beispiel der übertriebenen Sorge für den Leib einen Ansporn, dieselbe um so mehr der Seele zuzuwenden (III 10, 15, 237). Andere Beweggründe findet der Stoiker zunächst in der Leichtigkeit dieser Aufgabe. Nichts ist leichter als die menschliche Seele zu lenken. Sie hat das Bedürfnis und ist geschaffen, zu wollen; tut sie dies, so steht es richtig mit ihr (IV 9, 16, 383). Sodann soll die Würde des Menschen zur Sorge für die Seele antreiben. „Woher ist er gekommen, von wem geschaffen und zu welchem Zwecke, um seine Lebensrolle gottgefällig auszufüllen" (III 24, 95, 302; II 8, 12), „als ein Teil des Staates der Götter und Menschen, als Nachahmung des Weltalls im kleinen" (II 5, 26, 117; 13, 115) dem Leibe nach, ein Stück Gottes durch den Geist, ein Gottessohn (I 6, 40, 25; I 19, 9, 65 *ἴδιος υἱός*); die Seelen sind Teile und Ausstrahlungen Gottes (I 14, 6, 51; II 8, 11, 125). Weißt du nicht, daß du einen Gott ernährst, einen Gott übst und herumträgst (II 8, 12, 125)? Hochgesinnt soll der Mensch sein wegen seiner Natur (III 24, 12). Gedenke, daß du ein Sohn, Kind Gottes (II 10, 7, 13) und darum ein Bruder bist (II 10, 8, 136).

Zum ersteren Gedanken des „Gottessohnes" führt uns nach Epiktet die Betrachtung der Vorsehung Gottes, die väterlich für alle sorgt (III 26, 18, 310) und die deshalb ein neuer Beweggrund ist, daß auch wir vor allem für die Seele sorgen (III 24, 15. 16, 289; n. 19, 290). Der Gedanke der Bruderliebe überträgt sodann die Pflicht auf andere, deren Glück unsere Sorge sein soll (III 26, 18, 310).

Freilich eine transzendente Weltauffassung von einem jenseitigen Leben vermag nicht auf Epiktets Sorge für die Seele einzuwirken. Der Ewigkeits- und Unsterblichkeitsgedanke wird zwar von ihm nicht ausgeschlossen. Seine Lebenskunst schließt jedoch ab mit der Kunst „göttlich zu sterben" (*ἀποθνήσκειν θείως* II 8, 28, 127). Höchstens ist ihm der Tod eine Umwandlung „aus dem jetzt Seienden" „nicht zum Nichtseienden" schlechthin, „sondern zu dem jetzt Nichtseienden" (III 24, 93, 301). Die Teilnahme am Gastmahl der Götter, der glückselige Verkehr mit ihnen, die Beteiligung an der Herrschaft Gottes, die Mitfreude mit Gott wird schon als Ziel des irdischen Lebens der Weisen betrachtet (Enchiridion 15, 435), nicht in einem jenseitigen Zustande gesucht

(IV 1, 104, 330); der Tod wird eher als Räuber dieser Güter bezeichnet (III 5, 10, 223; IV 7, 15, 369; vgl. Bonhöffer, Der Stoiker Epiktet 302 f.). Die wahre Unsterblichkeit, das Vaterland des Weisen, ist das Festhalten an seinen Grundsätzen (IV 1, 154, 339). Um so mehr muß es uns wundern, daß Epiktet sich so für die Seelsorge begeistert hat, und finden wir uns selbst beschämt, wenn der Hinblick auf das ewige Glück nicht gleichen Eifer in uns hervorbringt.

Was aber dem Stoiker als Ziel seiner Seelsorge vorschwebt, das wahre Glück, Gottes Kindschaft, Gottähnlichkeit, Freiheit, Seelenruhe des Weisen, Herrschaft des höheren Teiles (ἡγεμονικόν) über den niederen, läßt sich auf seine Grundauffassung vom Menschenleben zurückführen, wonach er lehrt, wir sollen erstreben, was in unserer Gewalt liegt (τὰ ἐφ᾽ ἡμῖν), wir sollen aber uns nicht kümmern um dasjenige, was außer dem Bereich unserer Selbstbestimmung (τὰ οὐκ ἐφ᾽ ἡμῖν) sich befindet. Wer dies fertig bringt, gelangt zur inneren Freiheit und damit zum wahren Glück der Seele, für die es kein Übel mehr gibt im Leben oder Tode (III 26, 28, 311).

Es ist hier nicht der Ort über solche Lebensauffassung oder „Lebenskunst" (IV 1, 63, 324; 118, 332) zu rechten. Aber die Mittel zu diesem Ziele können uns lehrreich sein, weil sie Epiktet als Mittel der „Seelsorge" behandelt.

Unter diesen gilt ihm „als erster Weg" die Überzeugung der Menschen von dem, was gut und schlecht ist (IV 6, 5, 361), d. h. was seiner Weltanschauung entspricht oder widerspricht. Dazu bedarf es jedoch des ganzen Apparates der Gottes- und Selbsterkenntnis: der Gotteserkenntnis in bezug auf das S e i n Gottes, noch mehr in bezug auf den W i l l e n Gottes. Man muß zuerst dies kennen lernen, daß Gott ist und sich um das Weltall kümmert, und daß es nicht möglich ist, sich vor ihm zu verbergen weder bei einer Handlung noch auch in Gedanken oder Absichten (II 14, 11—13). Verachtung des Göttlichen zu lehren wäre ein Verbrechen am Staat (II 20, 22, 178), an der Menschheit, vor allem an der Jugend (II 19, 26, 173; 20, 34, 180/81). Daraus folgt die Pflicht, Gott zu verherrlichen (II 20, 23, 178), nicht nur für sich selbst, sondern auch für die ganze Menge, d. i. im öffentlichen Kult (III 26, 30, 311), sodann zu Gott zu beten (gnom. IV 1, 172, 341; II 16, 13, 154), ihm dankbar das Werk der seelischen Vervollkommnung anheimzustellen (fragm. 17, 416; 24, 419; IV 1, 172, 341; II 20, 22—26, 179). Noch mehr aber folgt daraus die Aufgabe, sich Gottes W i l l e n unterzuordnen. Gedenke einzig der allgemeinen Wahrheiten: Was liegt in meiner Gewalt und was nicht? Was ist mir gegeben? Was will Gott, daß ich tue, was will er nicht? (IV 4, 33. 34, 351). Bedenken wir, wer der Geber des Guten ist und wem er es gegeben hat und warum er es gab (IV 4, 47, 353). Den Göttern gehorchen ist unser Ziel, um so Gott gleichförmig zu werden (I 13, 3, 49; I 20, 15, 68; vgl. Scherer, Epiktets pädagogische Bedeutung. Stadtamhof 1916, 15).

Die Selbsterkenntnis ferner wird in echt sokratischer (cf. II 8, 12, 125), dann aber auch pythagoreischer Weise gefordert. Erstere spielt als *γνῶθι σεαυτόν* eine wichtige Rolle zur Erkenntnis der eigenen Anlagen, Triebe und Vorstellungen. Letztere ist mit der täglichen Gewissenserforschung die Hüterin des Guten in der Seele (IV 6, 33—36, 365—66). Die Seele gleicht einer belagerten Stadt, hinter deren festen Mauern die Verteidiger

machen. Wohlbefestigt muß sie werden durch Grundsätze, sie machen die Stadt stark und uneinnehmbar (IV 5, 25, 358).

Die Selbsterkenntnis des Sokrates lehrt die Wahrheit ohne Täuschung, wie unser Verhältnis zu Gott und den Menschen sei (II 10, 7, 131/32), wie in uns Triebe und Abneigungen, Willensregungen und Vorstellungen entstehen ohne uns (fragm. 9, 409), wie der einzige Weg zur Freiheit deren Beherrschung sowie die Verachtung der Dinge sei, die nicht in unserer Gewalt liegen (fragm. 4, 406; Ench. 19, 437); aber ebenso lehrt sie das Gefühl der eigenen Schwäche und Unfähigkeit in bezug auf das Notwendige. Wir sind als Sterbliche erschaffen von Gott (IV 1, 104, 330), zum Bösen und Guten in gleicher Weise angelegt, d. h. in unserem innersten Wesen liegt die Quelle der Hilfe oder des Verderbens (IV 9, 16, 383). Die Begriffe von Gut und Bös sind uns angeboren (II 11, 4, 135). Die pythagoreische Erforschung läßt uns erkennen, daß bei uns ein Werk mit dem anderen Werk nicht übereinstimmt. Wir haben manches übertreten uns selbst schmeichelnd, wir haben nicht alles geredet als Freie und machen uns darüber Vorwürfe, wir haben unsere Pflicht der Selbstbeherrschung vielfach vernachlässigt (IV 6, 33—35; 365/66), kurz: W i l l s t d u g u t w e r d e n , s o g l a u b e z u e r s t , d a ß d u b ö s e b i s t (gnom. 13, 488, fragm. 3, 462; III 19; IV 10, 3; II 26, 7). So wird die Seele zu den Mitteln greifen, sich im Zustand innerer Freiheit zu bewahren, die feindlichen Triebe im Kampfe abzuwehren und, wo falsche Vorstellungen bereits eingedrungen sind, sich von denselben zu reinigen. Denn reiner als die Sonne soll die Vernunft sein (III 24, 93, 272). Das Mittel zum ersteren ist die Bildung zur Harmonie von Geist und Körper (fragm. 61, 477; gnom. 32, 470), verbunden mit der Menschenliebe. Wenn du willst ungestört und wohlgefällig leben, so strebe danach, daß, die mit dir zusammenleben, sich wohlbefinden (gnom. 34, 471).

Um die Triebe (*ὀρέξεις*) und Vorstellungen abzuwehren, bedarf es des beständigen Kampfes und der Selbstzucht (vgl. Scherer a. a. O. 50). Der Kampf muß geübt, die Vorstellungen überwunden werden. So gelangt Epiktet von seinem abweichenden Standpunkte aus auf die gleiche Forderung der christlichen Askese. *Ἀνέχου καὶ ἀπέχου*; Enthalte dich und ertrage (fragm. 10, 411). Es genügt nicht bloß zu lernen. Es bedarf dazu auch der Sorge und Askese (III 12, 12, 241; 20, 1 ff.). Ein ungeübtes Leben dürfen wir nicht führen. Der Leib gleicht dem Esel, den man antreiben muß durch Askese (IV 1, 80, 326). Vor allem will er zwei Leidenschaften zurückgedrängt wissen: die Ungeduld und die Unenthaltsamkeit (fragm. 10). In allen Dingen Maß zu halten, lautet besonders seine Mahnung für die Herrschenden (Ench. 3, 453). Jede große Macht ist eine Täuschung für den, der sie trägt (III 13, 20, 245). Er kennt die Schwierigkeit dieses Kampfes. Denn was ist anders das allerstärkste unter den Menschen als die Natur, welche den Widerwilligen und sich Sträubenden zu ihrem Entschluß zwingt (II 20, 15, 177)? Merkwürdigerweise hat Epiktet zu seiner Zeit gerade die Gallier im Auge, an denen er solchen Mangel an Selbstbeherrschung beobachtet, weil sie „der Wahnsinn und der Wein bezwingt" (II 17, 177).

Die Vorstellungen werden aber insbesondere geläutert durch die Wahrheit, und darin besteht die eigentliche Reinigung der Seele. Das Werk des Guten und Edlen beruht auf der Erkenntnis (II 12, 25, 137). Und diese muß

zur rechten Mitte weisen (III 12, 1 ff.). Ganze Kapitel widmet der Stoiker dieser Anleitung zum sittlichen Kampfe mit den falschen Vorstellungen (II 18, 1, 164 ff.). Alle äußeren Dinge soll der Mensch benutzen, um daraus zu sittlichem Zwecke Gewinn zu schöpfen (III 28, 1 ff., 257 ff.). Vorbilder soll er sich aus der geschichtlichen Vergangenheit vor Augen stellen (II 12, 139). So nützt der Mensch selbst nach seinem Tode durch die Erinnerung an das, was er getan oder geredet hat (IV 1, 169, 341). Wer bist du, und wozu bist du gekommen? Hat nicht jener (Gott) dich hereingeführt? Hat er dir nicht das Licht gezeigt, nicht Mitarbeiter gegeben, nicht Empfindungen, nicht Vernunft? Und als welchen hat er dich hereingeführt? Nicht als Sterblichen? Als einen mit geringer Fleischeslast lebend auf Erden, um seine Vorsehung zu betrachten und mit ihm dich zu freuen und Feste zu feiern? (IV 1, 104). Und er nennt es ein großes Werk, diesen Kampf der Wahrheit mit dem Irrtum falscher Vorstellungen unter den seelenbegabten Wesen (ἐπὶ τῶν ψυχικῶν). Groß ist der Kampf, göttlich das Werk zu Freiheit, Seelenruhe und Unerschütterlichkeit (II 18, 27. 28, 168). Bezwingung der Triebe und Abneigungen, der Willensregungen wie des Abscheues, die Abweisung ungeeigneter Vorstellungen durch die Wahrheit (III 2, 1 ff., 213 ff.). Aber nicht anders wird die Seele geleitet (III 8, 1 ff., 231 ff.; II 21, 22, 263 ψυχαγωγεῖ). Und der Friede braucht uns nicht vom Kaiser verkündet zu werden, sondern von Gott durch die Vernunft (III 13, 12. 244).

Allerdings ist sich Epiktet bei allem Eifer für die „Seelsorge" wohl bewußt, daß der Erfolg ein sehr begrenzter sei. Von der sittlichen Höhe seiner Schüler scheint er eine geringe Meinung zu haben, wie von der philosophischen und stoischen Lebenspraxis überhaupt (II 19, 20, 173 – n. 28, 179). „Zeigt mir einen Stoiker. Aber ihr habt kein Ideal zum Zeigen. Mißgönnet doch mir altem Menschen nicht das Schauspiel zu sehen, das ich bis jetzt niemals sah, möge einer mir die Seele eines Menschen zeigen, der eines Sinnes mit Gott sein, der weder Gott noch den Menschen lästern, der aus einem Menschen Gott werden will und in diesem toten Leibe die Gemeinschaft mit Gott erstrebt. Zeigt ihn. Ach ihr habt niemand." Darum gibt er ihnen die Lebensregel der inneren Freiheit an: Auf Gott schauen in allem, im großen wie im kleinen. Und daß sie nicht bloß dies lernen, sondern praktisch sich darum kümmern sollen nach dem Grundsatz: Frisch an das Werk (II 19, 31, 174). Denn das Werk ist lehrbar (n. 32). So wird die Philosophie zum „Heilmittel für die Seele" (ἰατρεῖον III 23, 30, 285), wie, nach Diodor (I 49, 3), die Inschrift der Bibliothek von Theben in Ägypten lautete.

„Was suchst du Größeres als dieses?" (nur) „so wirst du aus einem Unschamhaften schamhaft, aus einem Zügellosen gesittet, aus einem Treulosen getreu, aus einem Ausgelassenen ein Weiser. Und wenn du Größeres als dieses noch suchst, so magst du tun, was immer du tust: kein Gott kann dich mehr retten" (IV 9, 17. 18, 383). „Eine reine Seele, welche Grundsätze hat, wie es notwendig ist: diese allein ist auch in ihren Werken lauter und unerschütterlich", d. h. nach unserer Ausdrucksweise, ein sittlicher Charakter (IV 11, 8, 389).

Freilich solchen theoretischen Auffassungen des Stoikers stehen die praktischen Widersprüche gegenüber, die der Weise nicht zu lösen vermag. Er muß vor allem feststellen, daß nicht die Wahrheit katholisch ist, sondern die

Lüge, d. i. die unrichtigen Vorstellungen des Sittlich-Guten (II 20, 3, 175). Anderseits fordert er nichts als diese Erkenntnis der Wahrheit, aus welcher dann „notwendig" das Handeln von selbst entspringt (II 26, 2, 203). Aber zugleich muß er sehen, daß es trotz der Erkenntnis nicht zum sittlichen Handeln kommt. „Du hast die Wahrheit völlig erkannt, nun wirst du auch notwendigerweise handeln" (I 17, 14. 15). „Jedoch, bei Gott, ich folge nicht dem Willen der Natur. Wer erklärt dieses?" (II 17, 16. 58). Chrysipps Erklärung, „daß niemand dich zwingen kann, die Lüge anzunehmen, der Wahrheit die Zustimmung zu versagen" (I 17, 22, 59), erscheint ihm ungenügend (n. 29); aber auch er selbst weiß nichts Besseres an die Stelle zu setzen. „Der Fehlende will nicht fehlen" (= gegen die erkannte Wahrheit handeln), „sondern richtig handeln, wie der Dieb seinen Nutzen sucht beim Diebstahl". Daraus folgt: „Was er will, das tut er nicht, sondern was er nicht will, das tut er" (nämlich sündigen) (II 26, 1–5, 203). Darum kommt ihm seine Lösung dieses *κυριεύων λόγος* (d. i. Konflikt zwischen Notwendigkeit und Freiheit) selbst als „leer" vor (II 19, 8, 170; IV 13, 11, 142). So bescheidet er sich mit der Anerkennung der Unmöglichkeit, jemals das angestrebte sittlich-seelische Ideal zu erreichen (II 17, 19–33, 163; 19, 33, 174). Und auch das Bild der Menschenliebe und Sorge für die Seele wird in ihm getrübt durch die Annahme, wonach der Seelsorger den Schützling verläßt, wofern dessen Heil dem eigenen Wohlbefinden entgegen ist (III 24, 63, 296; 83, 299). Denn es ist besser, der Knabe sei schlecht, als du unglücklich (Enchir. 12, 1, 433). Willst du, daß der Knabe nicht sündige, so bist du ein Tor; denn du willst, daß die Schlechtigkeit nicht Schlechtigkeit, sondern etwas anderes sei (Enchir. 14, 435). Unmöglich ist es, nicht zu sündigen (IV 12, 19, 397). So bleibt ihm kein Ausweg als der, göttlich zu sterben (II 8, 28, 127) und Mitleid mit den Sündern zu haben (IV 6, 2, 360), wenn es nicht gelingt, ihre Vorstellungen zu bessern (IV 12, 19, 397). „Dazu muß man aber Gott als Wegweiser suchen" und ihn anrufen: Herr, erbarme dich (*κύριε ἐλέησον*), „laß mich herauskommen" (II 7, 11–12, 123). So weist der heidnische Seelsorger seine Schüler, ohne es zu wollen, wie von selbst auf die Lösung der im Heidentum ungelösten Fragen im Erlösergott hin, von dessen Anhängern zu Nikopolis er wohl diesen Flehruf zuerst vernommen, und wo allein der Weg, die Wahrheit und das Leben zu finden ist.

Die Herz-Jesu-Verehrung bei den deutschen Franziskanern des 13. Jahrhunderts.

Von Karl Richstätter S. I., Emmerich.

Die moderne Herz-Jesu-Verehrung, die sich besonders seit den letzten fünfzig Jahren in Deutschland verbreitete, geht auf die Herz-Jesu-Visionen der seligen Margaretha Maria Alacoque zurück, deren Heiligsprechung demnächst gefeiert wird. Daneben aber gab es seit dem Ausgang des 12. Jahrhunderts eine altdeutsche Herz-Jesu-Verehrung, welche jahrhundertelang die herrlichsten Blüten getrieben hat. Wenn sie auch umleuchtet ist von der

Pracht hoher mystischer Gnaden, so sind diese doch nicht, wie bei der modernen Herz-Jesu-Verehrung, erster Anlaß derselben gewesen. Sie scheint vielmehr aus der Eigenart deutschen Denkens und Fühlens, das mit seiner ganzen Glaubensinnigkeit Jesus, den Heiland und Erlöser in seinem tiefsten Innenleben erfaßte, unter dem Wehen der göttlichen Gnade aufgeblüht zu sein.

Bis zum Ende des 15. Jahrhunderts lassen sich noch heute dreißig deutsche Prediger und Predigtwerke nachweisen, die vom „edlen, süßen, minniglichen Herzen unseres lieben Herrn" gesprochen haben. Alle deutschen Mystiker nennen es in ihren von glühender Jesusliebe durchwehten Abhandlungen und Briefen. Die deutsche Dichtung, angefangen von Walther von der Vogelweide und Gottfried von Straßburg, den Minnesängern und Meistersingern, bis zu den Mystikerdichtungen des 14. und dem Kirchenliede des 15. Jahrhunderts, bietet eine überraschende Zahl von Herz-Jesu-Stellen. Die mittelhochdeutschen und mittelniederdeutschen Gebet- und Erbauungsbücher des 14. und 15. Jahrhunderts sind eine Fundgrube herrlicher Herz-Jesu-Gebete, deren dogmatische Tiefe und Innigkeit von den modernen nur selten erreicht wird. Selbst „Kleine Tagzeiten vom glorreichen Herzen Christi" haben sich in altkölnischer Mundart noch aus dem 15. Jahrhundert erhalten. Ein „Büchlein vom Herzen Jesu Christi" weist der aus derselben Zeit noch vorhandene Bücherkatalog des Nürnberger Katharinenklosters nach[1].

Schon bei den Veröffentlichungen der Germanisten fällt in religiösen Schriften die Häufigkeit des Herz-Jesu-Gedankens auf. Bei den von der preußischen Akademie der Wissenschaften herausgegebenen „Deutschen Texten des Mittelalters" ist kaum ein einziger Band religiösen Inhaltes ohne Herz-Jesu-Stellen[2]. Wie in den mittelhochdeutschen Predigt- und Mystikerausgaben erscheint der Herz-Jesu-Gedanke auch in der ältesten deutschen Autobiographie, in welcher der selige Heinrich Seuse einen tiefen Einblick in sein Innenleben tun läßt. Aus derselben Zeit, der Mitte des 14. Jahrhunderts, hat sich die älteste deutsche Briefsammlung erhalten. Sie umfaßt den Briefwechsel Heinrichs von Nördlingen, eines tieffrommen apostolischen Weltpriesters, mit der ehrwürdigen Margaretha Ebner aus dem bayrischen Dominikanerinnenkloster Maria Mödingen. Häufig beginnen die Briefe mit einem „Gruß im Herzen Jesu". Vor allem aber fällt die Verbreitung der altdeutschen Herz-Jesu-Verehrung bei einem Blick in die mittelhochdeutschen und mittelniederdeutschen Gebetbücher des 14. und 15. Jahrhunderts auf, deren Handschriften vergessen und verschollen in unseren Bibliotheken ruhen. In allen Mundarten von der Schweiz bis nach Holland sind dort Herz-Jesu-Gebete vertreten[3].

Als Erbe des deutschen Mittelalters finden sich Herz-Jesu-Gebete und Herz-Jesu-Andachten in zahlreichen deutschen Gebet- und Erbauungsbüchern des 16. und 17. Jahrhunderts, während 1691 das erste auf Grund der Visionen der seligen Margaretha von P. Croiset S. I. verfaßte französische Herz-Jesu-

[1] Eine ausführliche Darstellung bietet die demnächst erscheinende Schrift: „Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters" nach gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt von K. Richstätter S. I. Erster Band. Predigt und Mystik. Paderborn, Bonifaciusdruckerei.

[2] Herz-Jesu-Texte finden sich z. B. in Band VI, X, XI, XIV, XVIII, XXVIII.

[3] Eine Auswahl erscheint unter dem Titel: „Deutsche Herz-Jesu-Gebete" aus mittelhochdeutschen und mittelniederdeutschen Handschriften gesammelt und übertragen von K. Richstätter S. I. Paderborn, Bonifaciusdruckerei.

Buch erschien. Erst im 18. Jahrhundert, als man sich in Frankreich um Verbreitung der modernen Herz-Jesu-Verehrung bemühte, verschwindet in Deutschland die altdeutsche Herz-Jesu-Verehrung. Die „Aufklärungszeit", die so viele Werte des deutschen Mittelalters verständnislos und pietätlos vernichtet hat, scheint in Verbindung mit französischem Jansenismus und österreichischem Josephinismus auch die letzten Spuren der altdeutschen Verehrung des Erlöserherzens vernichtet zu haben.

Aber nicht bloß eine altdeutsche, sondern auch eine urdeutsche Andacht muß die Herz-Jesu-Verehrung genannt werden. Während im deutschen Mittelalter die Zahl der Herz-Jesu-Zeugen kaum zu überschauen ist, ist sie in außerdeutschen Ländern äußerst gering. Zudem handelt es sich dort fast nur um eine gelegentliche Erwähnung, während Herz-Jesu-Gebete gänzlich fehlen. Zweihundert Jahre lang hatte man sich bemüht, „Vorläufer der seligen Margaretha Alacoque" zu finden. Vor dem 16. Jahrhundert aber hat man nur vier geborene Franzosen nachweisen können, den hl. Bernhard, den Zisterzienserabt Adam von Perseigne, Peter von Blois und Gerson, den Kanzler der Universität Paris, für Italien einige mehr, Spanien nennt gar nur allein den hl. Vinzenz Ferrer[1].

In Deutschland aber stellen neben der Laienwelt und dem Weltklerus alle Orden Vertreter für die altdeutsche Herz-Jesu-Verehrung, Benediktiner und Zisterzienser, Prämonstratenser und Kartäuser, Dominikaner, Franziskaner und Augustiner, bis zu den Chorherren und Fraterherren der Windesheimer Kongregation und fast zwanzig deutschen Jesuiten des 16. und 17. Jahrhunderts. Ja, die Geschichte der altdeutschen Herz-Jesu-Verehrung wird zur Geschichte der altdeutschen Predigt und Mystik, der altdeutschen Dichtung und des altdeutschen Gebetbuches.

Die hl. Gertrud die Große und die selige Mechtild von Hackeborn wurden immer schon als deutsche Herz-Jesu-Verehrerinnen genannt, aber sie sind nur zwei, allerdings besonders begnadigte, unter vielen anderen, welche im deutschen Mittelalter den Weg zum Herzen des Heilandes und damit zu einer reichen Gnadenquelle gefunden haben. Dies scheint vor allem im Dominikanerorden der Fall gewesen zu sein. Seine Mystiker predigen vom Herzen Jesu, so Meister Eckhart, Giselher von Slatheim, Tauler, Seuse und andere, unbekannte Predigerbrüder, seine Biographen berichten von den Gnaden, die das göttliche Herz auserlesenen Seelen in Deutschland geschenkt. Predigerbrüder waren Seelenführer der hl. Gertrud, der seligen Mechtild und anderer Zisterzienserinnen, besonders aber zahlreicher Dominikanerinnen, die vom göttlichen Herzen hoher mystischer Gnaden gewürdigt wurden. Unter den siebzig deutschen Dominikanerinnenklöstern des beginnenden 14. Jahrhunderts läßt sich heute, nach sechshundert Jahren, noch wenigstens in zehn Konventen die Herz-Jesu-Verehrung nachweisen.

Spärlicher fließen die Quellen für den Franziskanerorden in Deutschland. Aber trotzdem bieten auch diese eine reiche Ausbeute. Sie zeigen, daß es unter den Söhnen des hl. Franziskus zuerst deutsche Minderbrüder gewesen sind, welche die Herz-Jesu-Verehrung im ganzen Orden am tiefsten erfaßt und in der Sprache des Volkes für ihre Verbreitung gewirkt haben. Nicht weniger als sieben von ihnen lassen sich heute noch aus der

[1] Vgl. J. B. Bainvel S. I., La dévotion du Sacré-Coeur, Doctrine-Histoire, Paris 1911 und F. X. Franciosi, Le Sacré-Coeur dans la tradition. Paris (1910).

Mitte des 13. Jahrhunderts als Herz-Jesu-Zeugen nachweisen. Der berühmteste von ihnen ist der als Seliger verehrte Br. Berthold von Regensburg, der gewaltigste aller deutschen Prediger. In einer Predigt über das Meßopfer, die er vor einer unübersehbaren Menschenmenge an der Stadtmauer von Zürich hielt, mahnt er nach dem Paternoster, wenn der Priester die heilige Hostie bricht, daran zu denken, „daß am Kreuze unserem lieben Herrn sein heiliges, süßes, reines Herze brach, und daß Longinus die Lanze ihm durch seine heilige Seite in sein süßes Herz gestoßen“ [1]. Wie viele zarte, innige Liebe zum Herzen des Gekreuzigten spricht aus diesen einfachen Worten des großen Bußpredigers!

Begleiter Br. Bertholds auf seinen Missionsreisen und wahrscheinlich sein Novizenmeister war der selige David von Augsburg. Die ihm zugeschriebenen mittelhochdeutschen Schriften, welche seine lateinische Schriften stark benutzen, und die zu den schönsten Zierden der deutschen Prosa gehören, bieten einen reichen Schatz von Herz-Jesu-Gedanken, die im lateinischen fehlen. Sollte David die deutschen Schriften nicht selbst verfaßt haben, so gehen sie doch wohl mit großer Wahrscheinlichkeit auf ihm nahestehende deutsche Franziskaner zurück [2], die sich damals um die deutsche Volkssprache besonders bemühten.

In den deutschen Schriften Davids erscheint das am Kreuze durchbohrte Herz des Herrn als Sinnbild der Liebe. „Aus dem glühenden Herzen Jesu strömt sein liebeheißes Blut [3].“ Jesus „zeigt uns am Kreuze sein liebeglühendes, treues Herz, da ihm der Tod unserer Seele näher ging als der Tod seines Leibes“ [4]. Vor der heiligen Kommunion sollen wir beten:

„Ach, herzlieber Herr Jesu Christi, wie viel Liebe und Treue wirst du der Seele erweisen, wenn du deinen Reichtum zeigen und deinen geliebten Freunden dein Herz eröffnen wirst [5].“

Seines „minnerichen, liebereichen, herzen demuot ist über alle Engel und Menschen“ [6]. Die Heiligen würden Jesus nicht so vollkommen lieben, sähen sie nicht die große Demut seines minneclichen herzen [7]. Von den Gnaden des göttlichen Herzens heißt es: „Auserwählte Erben sind es, denen Jesus von Anbeginn das Heiligtum seines Herzens als einen göttlichen Schatz aufbewahrt hat, den niemand erschöpfen kann [8].“ „Zu ihm soll die Seele eilen, damit sie die sanfte Güte des Herzens Jesu erfährt [9].“ Die Himmelswonne aller Heiligen „strömt überreich aus den Vorratskammern seiner Liebe, dem allergetreuesten Herzen Jesu“ [10].

---

[1] Wackernagel, Altdeutsche Predigten und Gebete 69 ff. Vgl. J. Adrian, Mitteilungen aus Handschriften und seltenen Druckwerken 447.

[2] Der Altmeister der Geschichte der deutschen Mystik, Prof. Ph. Strauch, bemerkt: „Preger hat nachzuweisen versucht, daß von den acht deutschen Stücken, die Pfeiffer unter Davids von Augsburg Namen veröffentlichte, nur die drei ersten wirklich von David herrührten ... Bei näherer Prüfung hat mich Preger nicht überzeugen können. Die Nummern 4–8 berühren sich im Ausdruck – schon Preger wies darauf hin – mit den beglaubigten deutschen Werken Davids, was kaum zufällig ist. Von n. 8 [den Gebeten] wird meines Erachtens einiges David abgesprochen werden müssen.“ (Anzeiger für deutsches Altertum B. IX, S. 118.)

[3] Fr. Pfeiffer, Deutsche Mystiker. Göttingen (1907) 1 B., 378.

[4] Ebd. 346. [5] Ebd. 378.

[6] Pfeiffer in der Zeitschrift für deutsches Altertum (1853) B. IX, 25.

[7] Ebd. 26.

[8] Mystiker a. a. O. 379. [9] Ebd. 379. [10] Ebd. 363.

In den deutschen Mystikerschriften Davids finden sich auch mehrere Gebete, in welchen das göttliche Herz genannt wird. Sollten sie nicht von David selbst sein, so geben sie doch ganz seinen Geist wieder und, von ihm nahestehenden Minderbrüdern des 13. Jahrhunderts verfaßt, vermehren sie die Zahl der damaligen Herz-Jesu-Zeugen im Franziskanerorden. Wegen ihres hohen Alters verdienen sie nicht minder Beachtung wie wegen ihres Inhaltes. Von eigenartiger Schönheit ist die Auffassung, das Herz des Gekreuzigten sei durch seine Liebe über den Tod hinaus in Glut erhalten worden, so daß das heilige Blut, ohne zu erkalten und zu gerinnen, beim Lanzenstoß ihm noch entströmen konnte. Der selige Albertus Magnus, Bischof von Regensburg, hatte als genauer Beobachter der Natur schon auf das Wunder hingewiesen, daß beim Lanzenstoß der Seite des Herrn noch Blut entströmte, was sonst bei Leichen nicht der Fall sei[1]. Dieser Gedanke wird in dem folgenden Gebete verwendet:

„Lieber Herr Jesu Christe, erwärme und durchglühe mein nach dir sich sehnendes Herz durch das liebeheiße Blut, daz von dinem brinnenden herzen vloz.

Daß es aus einem glühenden Herzen floß, dafür ward uns ein lebendiges Zeugnis. War doch der Leib da tot und kalt, und das Blut hätte nicht fließen können, sondern, da es sich nicht bewegte, sollte es von Natur aus geronnen sein, wie man es bei Leichen sieht. Nicht also bei dir! Dadurch ist uns zu verstehen gegeben, wie es durch die Liebesglut deines Herzens so stark wallte, daß es als süßer Quell von deiner verwundeten Seite niederrann. .

Herzlieber Herr, begieße nun mit deinem liebeheißen Blute die Dürre meines Herzens, daß es an Tugenden fruchtbar werde. Belebe und erwärme meinen erloschenen Eifer, daß er von deiner Glut frisch und kräftig werde. Heile und erleichtere meine müde Seele in ihren Todesschmerzen, daß sie die Milde deiner Salbung verkoste und deines Herzens Süßigkeit und Frieden an sich erfahre. Speise und tränke mein nach dir verlangendes Herz, o lebendige Speise, daß ich in allem Ungemach und aller Betrübnis dieser Welt unverzagt und mutig und stark dir nachfolge, wohin du immer gehst, bis ich dahin gelange, wo du thronest zur Rechten des Vaters und unser wartest[2]."

In einem anderen Kommuniongebete heißt es:

„Ach herzlieber Herr Jesu Christi, wie viel Liebe und Treue wirst du der Seele erst erweisen, wenn du deinen Reichtum zeigen und deinen lieben Freunden dein Herz eröffnen willst[3]!"

Ein drittes Gebet führt nach Art der deutschen Mystiker in die tiefen Geheimnisse der heiligsten Dreifaltigkeit und ihrer beseligenden Anschauung in der Ewigkeit, „wenn die Schatzkammer und das verschlossene Heiligtum aufgetan wird". Dieses Heiligtum ist das Herz des Gottessohnes:

„Liebes Herz[4] und Herr Jesu Christe, eingeborener Sohn des himmlischen Vaters, erleuchte unsere Seele mit dem Lichte deiner erbarmenden Güte. Verleihe uns in deiner Liebe, daß wir zu den von Ewigkeit auserwählten Erben gehören, denen du von Anbeginn an deines Herzens Tabernakel, dines herzen sageraere[5],

---

[1] B. Alberti Magni, Opera omnia, Paris (1898) Tom. XXIV 663. Schon früher hatte der hl. Ambrosius diesen Gedanken angedeutet: Expos. in Luc. X 135, Migne XV 1838.

[2] Mystiker, ebd. 378 f. [3] Ebd. 377 f.

[4] Ebd. 561, 16 F.

[5] Sacrarium, Sakramentshäuschen. Ebd. 379.

aufbewahrt hast als einen göttlichen Schatz, den niemand erschöpfen kann, wie viele auch im Himmel und auf Erden ihn genießen."

Ein viertes Kommuniongebet nennt ebenfalls im Charakter der deutschen Mystik mehrmal das göttliche Herz:

„Lieber Herr Jesu Christe, in dem wir hienieden und dort droben in Ewigkeit alle Schätze der Liebe und Huld, der Gnade und Seligkeit, des Trostes und der Freude besitzen, erleuchte nun unsere Seele mit dem Lichte deiner Gnade, wie es din minneclichez herze dich lehren mag. Denn seit deiner ewigen Geburt ist es deine Natur, nicht anders sein zu können als gut und getreu. Das zeigen uns die, denen du deines Herzens Gesinnung mitteilest . . .

Herzlieber Herr Jesu Christi, nun gib dich uns selbst und bereite uns vor auf die ewige Hochzeit und das himmlische Gastmahl . . . Nach deines eigenen Herzens Willen hast du selbst von Ewigkeit her einem jeden nach seinem Verdienst in Herrlichkeit einen Platz bestimmt an der bereiteten Tafel deiner endlosen Ewigkeit, um teilhaftig zu werden der lebenspendenden Speise deiner gottvereinten Menschheit und des lauteren Lichtes deiner immerwährenden Ewigkeit[1]."

Provinzial des seligen David wie auch Br. Bertholds war 1246 – 1252 Br. Gerhard, der sich ebenfalls durch ein tiefes Verständnis für das Erlöserherz auszeichnete und sich um die Abfassung deutscher Schriften große Verdienste erwarb. Es ist möglich, daß er auch den Anstoß für die deutschen Schriften Br. Davids gegeben hat. Auf seine Veranlassung hatte ein Laie, der dem Kloster nahe stand, das Leben des hl. Franziskus in deutschen Versen bearbeitet. Dieser Laie fand später als Br. Lamprecht im Regensburger Franziskanerkloster Aufnahme. Hier schuf er um die Mitte des 13. Jahrhunderts unter Anleitung seines Provinzials, der ihm den Stoff nach einer kurzen lateinischen Vorlage bis ins einzelne angab, die bedeutendste mittelhochdeutsche allegorische Dichtung von der Bekehrung der Seele und ihrer Liebe zu ihrem himmlischen Bräutigam, die „Tochter Syon"[2]. Auf dem Höhepunkte der Dichtung ergreift die allegorische Gestalt der „Liebe" ihren Bogen und verwundet das innerste Herz des Himmelskönigs mit ihrem Liebespfeil. Der Herr aber spricht zu ihr:

du hast mich verwunt mit der minne,
des ist min herze worden inne,

und aus seiner Herzenswunde empfängt die Seele jetzt Gnade, Erkenntnis, himmlisches Verlangen und geistliche Freude[3]. Sechsmal nennt der Dichter hier auf dem Höhepunkt der Handlung das Herz des himmlischen Königs, durch dessen Gnaden die Seele zur innigsten, mystischen Vereinigung mit ihm gelangt.

In der religiösen Dichtung des deutschen Mittelalters findet sich die Allegorie des Liebespfeiles, womit die gottliebende Seele das Herz des Herrn verwundet, häufig verwendet[4]. Sie erscheint 350 Jahre nach Lamprecht von Regensburg in einer Vision der hl. Magdalena von Pazzi, gest. 1607. Diese

---

[1] Ebd. 383 f.

[2] Lamprecht von Regensburg, Sankt Franzisken Leben und Tochter Syon, hrsg. von Weinholt (Paderborn). – Nach derselben lateinischen Vorlage hat ein anderer Ordensmann den Stoff in alemannischer Sprache bearbeitet, jedoch fehlt hier der Hinweis auf das göttliche Herz. Vgl. Daz buochlin von der tohter Syon hrsg. von Schade, und von Merzdorf: Der Mönch von Heilsbronn.

[3] Ebd. Vers 3614, 3744 ff.

[4] Zusammengestellt bei P. Romuald Banz O. S. B., „Christus und die minnende Seele" 49 ff.

schaute die Herrlichkeit des hl. Aloysius im Himmel, des Patrons der Herz-Jesu-Verehrung, und bemerkt dazu: „Da er noch auf Erden lebte, sagittabat Cor Verbi, sandte er Pfeile der Liebe ab auf das Herz des Wortes. Jetzt, da er im Himmel ist, ruhen diese Pfeile in seinem Herzen[1]."

Neben den vier genannten Franziskanern kann unter den Herz-Jesu-Zeugen des Regensburger Minoritenklosters auch noch ein Lektor der Theologie, Br. Werner, angeführt werden, der früher häretischen Ansichten zugetan, nun aber Frieden hinter den Klostermauern gesucht und gefunden hatte. Das zeigt sein schönes „Buch der Selbstgespräche", in denen die Schriften des hl. Anselm und Hugos von St. Viktor viel benutzt wurden. Beim „Mysterium der Erlösung der Menschheit" zeigt er besonders die Leiden der heiligen Seele Jesu und wie diese alle äußeren Leiden schon im voraus innerlich empfunden hatte, auch die Durchbohrung der Seite ‚ex adverso Cordis'[2].

Ein inhaltreiches Herz-Jesu-Büchlein ließe sich aus dem sogenannten „St. Georgener Prediger" zusammenstellen. Es ist eine Predigtsammlung, die zwischen 1250 und 1280 entstand, also zu einer Zeit, als die selige Mechtild und die hl. Gertrud ihre Schriften noch nicht begonnen hatten. Da mehrere Predigten Bertholds von Regensburg in der Sammlung benutzt wurden, darf man wohl einen Franziskaner als Verfasser vermuten[3]. Das tiefe Verständnis für den Heiland, sein bitteres Leiden und seinen Tod aus Liebe zu uns führte diesen innerlichen Mann zum Herzen Jesu, von dem er an mehr als zwanzig Stellen spricht. Der Geist echter Herz-Jesu-Verehrung ist es, der zahlreiche Predigten durchweht. Zugleich tritt der heutige Herz-Jesu-Begriff deutlich bei ihm hervor:

„Der Herr ließ sein reines Herz öffnen mit einem scharfen Speer, das Herz, das voll aller Weisheit und aller Barmherzigkeit und aller Reinheit ist. Das tat er, damit wir sähen, wie er uns liebte von Grund seines Herzens und aus all seiner Kraft. Er ließ auch darum sein Herz öffnen, damit wir es offen fänden und wir zu ihm kämen und auch, damit wir ihm das unsere öffneten. Darum vergoß er den Strom aus seinem Herzen, damit wir sähen, daß seine Liebe vollkommen und rein war und ohne alles Falsch[4]."

Am Kreuze sollen wir betrachten ‚sin minnecliches herze, wie gar daz was zervlossen von der minnenden minne'[5].

„Zur Seele spricht Jesus: Da ich am Kreuze hing und tot war, da ließ ich min herze uf tuon mit einem scharfen Speer aus Liebe zu dir. Nun tue auch du heute mit deiner Liebe dein Herz mir auf[6]."

„Er spricht auch: Lieber Mensch, gedenke, wie ich dich gesucht habe. Ich ließ den Himmel, mein rechtes Erbe und stieg herab auf die Erde und

[1] Acta sanctorum 25. Maii t. VI 212 D; 21. Iunii t. V 903 E.

[2] Fr. Werneri Lectoris Min. Ratisb. Liber Soliloquiorum bei Pez, Bibl. ascet. IV 71 ff.

[3] Michael (Gesch. des deutschen Volkes III) hält ihn für einen Dominikaner und nennt ihn „Oberrheinischen Prediger", weil eine Handschrift die sonderbare Fassung des Herrenwortes bringt: „Es wäre ihm besser, daß ihm ein Mühlstein an den Hals gebunden und er in den Rhein versenkt würde."

[4] St. Georgener Prediger in den „Deutschen Texten des Mittelalters" der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften B. X, hrsg. von K. Rider. Berlin (1908) 318.

[5] Ebd. 313. [6] Ebd. 38.

ward Mensch und gab mein Herz aus meiner Brust und gab dir meine Seele in meinem Verscheiden. Lieber Mensch, des gedenke und erbarme dich über mich Armen. Denn ich bin um deinetwillen ein armer Fremdling geworden. Nun gib mir dein Herz, das ich auf Erden gesucht habe[1]."

„Ach guter Mensch, liebe den, der dich von der Erbarmung seines göttlichen Herzens niemals zurückweist[2]."

Eine wahre Perle unter der mittelhochdeutschen homiletischen Literatur ist die unter dem Namen „Schwarzwälder Prediger" bekannte Predigtsammlung. Vor dem Jahre 1280 entstanden, hat auch diese wahrscheinlich einen Franziskaner zum Verfasser, der sich in ihr als Mann des Gebetes und ernsten Studiums erweist. Sinnig wendet er auf das Herz des Erlösers das Gleichnis vom Pelikan an, der mit seinem Schnabel sich die Brust öffnet, um seine Kinder durch sein Blut zum Leben zu erwecken: „Da Adam und alle Sünder dem Tode verfallen waren, ließ Gott sich einen Speer in sein Herz stoßen, vergoß sein Blut und wusch dich mit seinem Blute, damit du lebendig würdest an deiner Seele[3]."

Auch die hl. Elisabeth von Thüringen, gest. 1231, wird manchmal unter den Herz-Jesu-Zeugen aus dem Franziskanerorden angeführt. Aber wohl mit Unrecht. Denn alle Quellen des 13. Jahrhunderts wissen nichts davon, daß der Gekreuzigte sie auf sein Herz hingewiesen habe[4].

Der große Reichtum an Herz-Jesu-Gedanken bei den deutschen Franziskanern kann nur dann recht gewürdigt werden, wenn man ihn mit den geringen Spuren vergleicht, die der Orden außerhalb Deutschlands im 13. Jahrhundert an Herz-Jesu-Verehrung aufweist. Frankreich und Spanien bieten aus jener Zeit gar nichts. Die dem hl. Franziskus und Antonius zugeschriebenen Stellen hat die Kritik als unecht erwiesen. Es bleibt neben einer unbedeutenden Stelle bei Alexander von Hales und der hl. Klara allein noch der hl. Bonaventura. Mit den deutschen Franziskanertexten könnte nur die Vitis mystica verglichen werden, die von den gelehrten Herausgebern der Bonaventurawerke in ihrem ersten Drittel dem Doktor Seraphicus zugewiesen wird[5], während sie früher irrigerweise, wie schon Bellarmin und Mabillon gezeigt haben, dem hl. Bernhard zugeschrieben wurde. Unter dem Titel ‚de passione Domini' sind ihr die schönen Lektionen der zweiten Nokturn im Herz-Jesu-Offizium entnommen.

„Aber von wem ist die Vitis mystica und aus welcher Zeit? Man hat sie häufig dem hl. Bernhard zugeschrieben, . . . andere wollten, sie sei vom hl. Bonaventura und das gestützt auf gute Gründe. Ich wage aber nicht zu sagen, daß sie mich überzeugt haben. Denn der Stil ist mehr derjenige der Zisterzienserschule, als derjenige des hl. Bonaventura, wie wir ihn in seinen echten Werken finden[6]." Auch seine Herausgeber geben zu, „daß die Aus-

[1] Ebd. 271. [2] Ebd. 39.

[3] Grieshaber, Deutsche Predigten I, 106.

[4] J. B. Mackensius, Script. rer. Germ. Lipsiae (1778), S. 2020. – Unbekannter Zisterzienser im Archivum Franciscanum t. II (1909) 255, 241. – Theodorici Thuringi de Apoldia, De s. Elizabeth V 9 in Henrici Canisii lectiones antiquae t. IV Amstelaedami (1725) S. 135. Übereinstimmend heißt es dort: „Sie sah auch Jesus, unseren Herrn von Angesicht zu Angesicht, der sie liebreich anredete, sie tröstete und durch seine Erscheinung sie stärkte" (VII 9). Das Herz des Herrn aber wird nicht erwähnt.

[5] s. Bonaventura Op. omnia T. VIII Quarachi (1898) LXIII 159 ff.

[6] Bainvel a. a. O. 193.

drucksweise lebendiger erscheint als sonst und sich in etwa von jener einfacheren Redeweise unterscheidet, welche er in anderen für den Unterricht bestimmten Büchern anzuwenden pflegt"[1].

Das erste Drittel der Vitis mystica, welches dem hl. Bonaventura zugeschrieben wird, stellt Christus in seinem Leiden als den mystischen Weinstock dar. Die späteren Additamenta zeigen in allegorischer Weise den Blumenflor von Lilien, Rosen, Veilchen und Herbstzeitlosen, die Tugenden, wovon der mystische Weinstock umgeben ist. Diese Additamenta sollen Zusätze einer späteren Zeit sein.

Nun wurde unter den „Deutschen Texten" der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1912 eine Mystikerschrift altkölnischer Mundart, mit schönen Herz-Jesu-Texten, „Die Lilie", herausgegeben, die von hervorragenden Germanisten wie Hoffmann von Fallersleben und Paul Wüst einer früheren Zeit als die des hl. Bonaventura übereinstimmend zugeschrieben wird[2]. Diese alte Mystikerschrift aber hat, was bisher ganz unbeachtet geblieben ist, die Additamenta der Vitis mystica benutzt[3]. Wenn nun die späteren Zusätze wirklich einer früheren Zeit als Bonaventura angehören, kann das erste Drittel der Vitis mystica ihn noch zum Verfasser haben? Fachleuten bleiben hier mehrere interessante Probleme zu lösen.

Wie bei allen anderen Orden, so finden sich auch bei den Franziskanern im Mittelalter außerhalb Deutschlands nur sehr geringe Spuren der Herz-Jesu-Verehrung, während in Deutschland ihr Charakter damals schon so scharf hervortritt, daß sich fast alle Anrufungen der heutigen Herz-Jesu-Litanei mit mittelhochdeutschen oder niederdeutschen Texten belegen lassen. Von dogmatischem Standpunkte aus betrachtet ist die Herz-Jesu-Verehrung eine katholische Andacht. Denn alle ihre Elemente leiten sich ab aus der Lehre von dem menschgewordenen Gottessohn. Alle diese einzelnen Elemente, das verwundete mit dem Verbum hypostatisch vereinigte von Jesu liebeglühender Seele belebte Herz, wie die gottmenschliche mit Undank und Schmach gelohnte Liebe des Herrn, sind so alt wie das Christentum. Die Zusammenfassung dieser einzelnen Elemente zum heutigen Herz-Jesu-Begriff beginnt in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Historisch betrachtet aber verdient die Herz-Jesu-Verehrung eine kerndeutsche Andacht genannt zu werden, weil das göttliche Herz Jahrhunderte hindurch keiner Nation mit seinen Gnaden so nahe gewesen ist als der deutschen.

Trotzdem ist auch heute noch, zumal in protestantischen Kreisen, die Ansicht verbreitet, die Herz-Jesu-Verehrung sei ihrem inneren Wesen nach „etwas Französisches", sie sei „eine Erfindung der Jesuiten", „eine Frucht jesuitischer Frömmigkeit des 17. Jahrhunderts"[4]. Adolf Harnack meint: „Der Jesuitenorden hat nicht fruchtlos Anstrengungen gemacht, den unverwüstlichen Zug zur Innerlichkeit, Beschaulichkeit und christlichen Selbständigkeit durch sinnliche Mittel aller Art, durch Spielsachen und Wunder, sowie durch

[1] Tom. VIII S. LXIV n. c.

[2] B. XV Die Lilie, hrsg. von P. Wüst. Einleitung.

[3] Jeder Zweifel dürfte ausgeschlossen sein bei folgenden Stellen: Vit. myst. XIX u. Lilie 2, 6 2, 19; XX u. 4, 27; XXIV u. 5, 14; XXV u. 7, 29; XXIX u. 46, 3 usw.

[4] Z. B. Th. Kolde in der Realenzyklopädie für protestantische Theologie (1899) VII 777, und Schiele-Zscharnack, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen (1910) unter „Herz Jesu".

Bruderschaften, Exerzitien und Gebetsübungen zu beschäftigen und dabei am Seile der Kirche zu halten." Dann sieht er sich aber doch zu dem Geständnis gezwungen: „Dennoch ist auch selbst im Herz-Jesu-Kultus ein Segen, wo er mit Demut und Aufblick zu Gott, welcher Erlöser ist, getrieben wird[1]."

Zur liturgischen Bewegung in Deutschland.

Von P. Dr. Hugo Dausend O. F. M., München.

Jeder, der nur mit einiger Aufmerksamkeit die Strömungen unserer Tage auf geistig-religiösem Gebiete verfolgt hat, wird inne geworden sein, daß das Interesse für die Liturgie unserer Kirche auch in Deutschland erfreulicherweise im Steigen begriffen ist. Man hat von dieser Erscheinung ähnlich wie in anderen Ländern[2] als von einer „liturgischen Bewegung" sprechen zu können geglaubt. Wie man sich auch immer zu dieser Bezeichnung stellen mag, es gibt genug, die auf die Schönheit und Erhabenheit der Liturgie hinweisen und dadurch Verständnis und Liebe für dieselbe zu wecken suchen, genug, bei denen diese Anregungen auf fruchtbaren Boden fallen. Wohl nur dadurch läßt sich erklären, daß Predigten und Vorträge, die in manchen Städten, z. B. in München, Bonn, Paderborn, Trier und sonst[3], für einen engeren oder weiteren Kreis gehalten wurden, lebhaft begrüßt worden sind und reichen Beifall fanden, und daß sich für die „liturgische Woche", die im Frühjahr 1914 für den Verband katholischer Akademiker in Maria-Laach stattfand, gegen 280 meldeten, von denen 200 tatsächlich teilnehmen konnten[4]. Und wenn wir diejenigen durchmustern, die sich immer wieder in Kathedral-, Pfarr-, Abtei- sonstigen Klosterkirchen einfinden, wo der liturgische Gottesdienst in wahrhaft würdiger Weise gefeiert wird, so wird man nur ganz vereinzelte finden, die bloße Schaulust und reines Ästhetentum treibt. Interesse an der Liturgie ist auch wohl zuzuschreiben, daß H. Lietzmann in seiner Sammlung „Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen" nicht nur mehrere bedeutsame liturgische Texte[5], sondern erst jüngst auch eine ganz vorzügliche „Einführung in das römische Brevier"[6] geboten hat.

---

[1] A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III B. (1899) 640 u. Anm. 2. An einer anderen Stelle ist ihm der Herz-Jesu-Kultus „Kleinliches, Raffiniertes, Berechnetes". Ebd. III 301.

[2] Vgl. z. B. Questions liturgiques 1911, 439; Revue liturgique et bénédictine 2 (1911) 1: La marche du mouvement liturgique; P. Bonaventura Kruitwagen O. F. M., Catalogus van de Handschriften en boeken van het bisschoppelijk Museum te Haarlem. Amsterdam 1913 IX; Rivista liturgica 1 (1914) 53—63: Bolletino del movimento liturgico; Fr. W. L., Zur liturgischen Bewegung. in: Sonntagsbeilage der Schlesischen Volkszeitung 55 (25. Aug. 1918, Nr. 33) 129.

[3] Abt Ildefons Herwegen, Einführung zu: R. Guardini, Vom Geiste der Liturgie (= Ecclesia orans I), Freiburg i. Br. 1918 X. Anm. 2.

[4] F. X. Münch, Vom Königsproblem der Gegenwart. in: Akademische Bonifatius-Korrespondenz VI. Kriegsnummer 32 (S.-S. 1917) 150. Anm. 3 bietet Literatur zu dieser Veranstaltung. — F. X. M. in: Musica divina 2 (1914) 194 gibt als wirkliche Teilnehmerzahl 200. — Vgl. auch Dr. Jos. Selbst, Die kirchliche Zeitlage und das kirchliche Leben 1913—1916. in: Kirchliches Handbuch f. d. kath. Deutschland herausgegeben v. H. A. Krose 5 (1914—16) Freiburg i. Br. 1916. 3. Abt. 76; Herwegen a. a. O. [5] Nr. 5, 19, 35, 61.

[6] Nr. 141. Vgl. P. O. Gatzweiler O. F. M., „Einführung in das römische Brevier". in: Pastor bonus 30 (1917—18) 416—20.

Bei der großen Bedeutung der Liturgie für Lehre und Leben müssen mit Ernst alle Mittel beachtet und angewandt werden, die diese herrlichen Ansätze und Keime erhalten, mehren und zur vollen Entwicklung und Reife bringen können.

Unsere Liturgie ist allmählich geworden. Sie enthält manches, das erstarrt ist, und das wir nur geschichtlich verstehen können. Dieses Verständnis vermitteln uns alte Bild- und Kunstwerke, besonders aber die alten liturgischen Bücher sowie alte Schriften, die über Liturgisches berichten. Wollen wir in unserer Auffassung nicht fehlgehen, müssen wir immer wieder zu ihnen greifen.

Frühere Jahrhunderte haben uns viele liturgische schriftliche Quellen zugänglich gemacht, manche schenkte uns ganz neu oder doch in besserer Aufmachung die Gegenwart[1]. So trefflich auch alle diese Ausgaben sind, keiner wird das Urteil der gelehrten Abts von Farnborough, Dom Cabrol, übertrieben finden, der über die älteren Ausgaben liturgischer Texte schreibt[2]: „. . . il faut bien dire que ces éditions sont souvent insuffisants. On se faisait à cette époque cette fausse idée que l'on pouvait combiner les textes liturgiques. . . . Cette erreur rend inutilisables certains documents tels que le sacramentaire ambrosien de Pamelius." Und von den neueren Ausgaben des Leonianums, Gelasiums und Stowe-Missales darf er erklären[3]: „Même ces éditions ne paraissent pas encore satisfaisants aux exigences de nos liturgistes." Daß nicht einmal die Ausgabe des Sacramentarium Gregoriano-Alcuinum, die 1915 Wilson veranstaltet hat, trotz ihrer Vorzüge den berechtigten Forderungen nicht genügt, darauf hat H. Lietzmann[4] hingewiesen.

Hier ist noch viel zu tun, zumal viele Handschriften in den Bibliotheken noch vergraben liegen. Es kommt nur darauf an, daß die künftigen Ausgaben einheitlicher gestaltet werden in ihrer ganzen Anlage, als es z. B. bei den Ausgaben geschehen ist, die in den letzten Jahren auf deutschem Boden erschienen sind, wie beim Rituale des Bischofs Heinrich I. von Breslau[5], beim Sacramentarium Fuldense[6], bei den zwei karolingischen Pontifikalien vom Oberrhein[7], bei den liturgischen Texten Radulphs de Rivo[8], dem ordo officiorum ecclesiae Lateranensis des Kardinals Bernard[9] und des

[1] Vgl. Val. Thalhofer u. Lud. Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik[2] I, Freiburg i. Br. 1912, 63–90; 103–136; für die Messe vgl. Adolf Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter, Freiburg i. Br. 1902, bes. 333–617. Da es bislang an einem Handbuch der liturgischen Bücher und Schriftsteller des Abendlandes fehlt, bereite ich ein solches vor. – Zur Bezeichnung abendländischer liturgischer Bücher vgl. Wilh. Brambach, Psalterium. Bibliographischer Versuch über die liturgischen Bücher des Abendlandes (= Sammlung Bibliothekswissenschaftlicher Arbeiten 1. Heft) Berlin 1887.

[2] Les origines liturgiques, Paris 1906, Appendice A. Note sur les documents liturgiques. 192 f. [3] A. a. O. 193.

[4] Petrus u. Paulus in Rom, Bonn 1915. IX.

[5] Herausgegeben von Adolf Franz, Freiburg i. Br. 1912.

[6] Herausgegeben von Gregor Richter und Alb. Schönfelder (= Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda IX), Fulda 1912.

[7] Herausgegeben und . . . untersucht von Max Josef Metzger (= Freiburger Theolog. Studien 17), Freiburg i. Br. 1914.

[8] Dr. P. Cunibert Mohlberg, Benediktiner der Abtei Maria Laach, Radulph de Rivo, der letzte Vertreter der altrömischen Liturgie, II. Bd. Texte, Münster 1915.

[9] Herausgegeben von Ludwig Fischer (= Historische Forschungen und Quellen 2 u. 3), München und Freising 1916.

„fränkischen Sacramentarium Gelasianum in alemannischer Überlieferung“ [1]. Je mehr bei der Beschreibung und Veröffentlichung liturgischer Bücher mittun — genug Kirchen und Bibliotheken besitzen noch alte der Ausgabe würdige liturgische Handschriften und Inkunabeln, so daß sich hier mancher auch nicht eigentliche Zunftgenosse Verdienste sammeln könnte — und je gründlicher und allseitiger die Aufgabe angefaßt wird, um so besser [2]!

Zu dieser mehr vorbereitenden Arbeit muß die Ausbeutung und Verwendung der Quellen treten. Dabei sind sie, ihre Formularien, Gebete, Vorschriften und Berichte nicht bloß in sich und in ihrem zeitgeschichtlichen Zusammenhang zu betrachten, sondern sie müssen auch mit der lebendigen Gegenwart in Verbindung gebracht werden. Es müssen Fragen gestellt und zu beantworten versucht werden wie z. B.: Berichtet vorliegende Quelle etwas über ähnliche liturgische Erscheinungen, wie wir sie noch heute bemerken? Weichen sie von der jetzigen ab? Läßt sich für die Entstehung und Erklärung aus ihr etwas gewinnen? Lernen wir überhaupt etwas für die Gegenwart aus ihr? Einzelvorkommnisse oder auch Vorkommnisgruppen sollten auf Grund des gesamten Quellenmaterials untersucht werden, wie es z. B. Adolf Franz in seinen zwei Bänden für „die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter“ [3] und P. Franz Zimmermann C. p. Op. in seinem Buche „Die Abendmesse in Geschichte und Gegenwart“ [4] getan haben. Manches Ergebnis wird freilich nur hypothetischen Wert haben. Doch vieles wird auch als sichere Tatsache herausspringen.

Indes nicht bloß geschichtlich darf vorgegangen werden, sondern die jetzt geltenden Bräuche und Vorschriften müssen auch in sich betrachtet und aus ihnen heraus muß eine Erklärung angestrebt werden. Es sollte auch die Frage untersucht werden: ob sie einen Fortschritt oder einen Rückschritt bedeuten, ob sie eine treffliche Anpassung an gerechte Zeitforderungen genannt zu werden verdienen, ob vielleicht bessernde Änderungen wünschenswert sind, und wie sie am besten vorgenommen werden können. Der Schwerpunkt sollte selbst bei wissenschaftlicher Behandlung von Gegenwartsfragen immer auf historisch-wörtlicher als auf aszetisch-mystischer Erklärung liegen.

So nützlich all diese rein gelehrten Arbeiten sind, neues liturgisches Leben werden sie nicht erzeugen noch die liturgische Bewegung fördern, solange sie auf den engen Kreis der Fachgelehrten beschränkt bleiben. Sie müssen, sollen sie wirklich weite Volksschichten ergreifen, in diese hineingetragen werden, Presse und Wort müssen sich ihrer annehmen, und in der auszuübenden liturgischen Handlung müssen sie würdig verkörpert werden.

[1] Herausgegeben von Kunibert Mohlberg, Benediktiner der Abtei Maria-Laach (= Liturg. Quellen 1 und 2), Münster i. W. 1918. Angekündigt kurz vorher als „Das älteste Meßbuch der Abtei St. Gallen“ (= Beiträge zur Geschichte des alten Mönchstums und Benediktinerordens 7 u. 8), Münster i. Westf. 1918 (vgl. Theol. Revue 17 [1918]).

[2] Über die Editionsweise, wie sie mir auf Grund meiner Forschungen über die „Geschichte des Sakramentars in Deutschland bis zu seiner Ausgestaltung zum Vollmissale im allgemeinen und über die Essener Sakramentarien und die anderer dortiger liturgischer Bücher im besonderen“ am zweckmäßigsten erscheint, werde ich an anderer Stelle berichten.

[3] Freiburg i. Br. 1909.

[4] 15. Heft der Studien und Mitteilungen aus dem kirchlichen Seminar der theologischen Fakultät der k. k. Universität in Wien, Wien 1914.

Zunächst sollten recht vielen Liebe und Verständnis für das offizielle Gebetbuch der Kirche, das Meßbuch eingeflößt und eine handliche Ausgabe mit Übersetzung und Erklärung in die Hand gegeben werden. Das Meßbuch von Schott[1] würde hier gute Dienste leisten. Ähnlich sollte es mit den Textbuch der Vesper, dem Vesperale geschehen, das derselbe Autor bearbeitet hat[2].

Daneben hätten noch Sonderausgaben von Einzeltexten zu treten. Die kleinen liturgischen Handbüchlein, welche die „liturgische Vereinigung im Erzbistum Utrecht" bisher herausgegeben hat, könnten hier Muster und Vorbild abgeben[3]. Laut Artikel 3 der Vorschrift für die Ausgabe dieser Handbüchlein enthalten sie: „1. den lateinischen Text und die Übersetzung der Gebete, 2. die Rubriken in Übersetzung und ergänzt durch die allgemeinen liturgischen Vorschriften, 3. ausnahmsweise eine Erklärung der Feierlichkeiten, die den Flugschriften vorbehalten sein soll". Nach Artikel 5 werden sie je nach ihrer Verwendbarkeit bei besonderen Feierlichkeiten, z. B. bei Segnung eines Hauses, eines kranken Kindes, bei der Taufe und sonst, an die Umstehenden verteilt. Damit dieses leicht geschehen kann, ist ihr Bezugspreis ganz niedrig angesetzt. Mir liegen von ihnen vor: Segnung eines Schulgebäudes (1914), Die Feierlichkeiten bei der Eheschließung und die Brautmesse (zwei Ausgaben: 1915, 1918), Einführung eines neuen Pfarrers (1915), Segnung eines Hauses (1915), Aussegnung der Wöchnerinnen (1915), Spendung der hl. Firmung (1916), Auf dem Kirchhof (1916), Krankenbeistand (1916), Kindertaufe (1917), Das Begräbnis kleiner Kinder (1917), Kindersegnung in der Kirche (1917), Kirchliche Gebete über Kinder (1918), Der Kirchgang. Dazu kommen noch die Übertragungen der heiligen Messe bei Gelegenheit einer Kircheneinweihung (1917), der Messe zu Ehren des hl. Nikolaus von Tolentino (1917) und der Messe um Frieden (1916)[4]. Was nun die Erklärung angeht, so dürfte in dieser Sammlung ruhig etwas mehr geschehen, ebenso bei uns, wenn wir ähnliche Schriftchen herauszugeben uns entschließen würden.

Lichtvolle Erklärung und liebevolle Einführung erwecken ja am meisten Verständnis und Liebe. Und hier ist noch recht viel zu tun!

Durch die Sammlung „Ecclesia orans, Zur Einführung in den Geist der Liturgie", die Mitte 1918 bei Herder in Freiburg i. Br. zu erscheinen begonnen hat, ist ein erfreulicher Schritt auf diesem Boden getan. Diese Sammlung will ja „durch Bearbeitung liturgischer Begriffe, Handlungen und Texte der Kenntnis und dem vertieften Verständnis der Liturgie in den weitesten Kreisen des Klerus, der Lehrerschaft und der gebildeten Laienwelt"[5] dienen. So gründlich und tiefschürfend auch das erste Bändchen, „Vom Geist

[1] Das Meßbuch der hl. Kirche, 17. Aufl., Freiburg i. Br. 1912.

[2] Vesperbuch, 4. Aufl., Freiburg i. Br. 1911.

[3] Diese Angaben verdanke ich meinen Mitbruder P. Willibrord Lampen, der über „die liturgische Bewegung in Holland" demnächst eingehend zu berichten gedenkt. — In Holland ist eben eine Gesellschaft zur Herausgabe alter liturgischer Texte römisch-kathol. Ritus gegründet worden. Sie nennt sich Societas liturgica S. Willibrordi, vgl. Maandschrift voor Liturgie 3 (1918) 136—138, 140 f.

[4] Gedruckt bei Dekker en van de Vegt, Utrecht, können sie durch den Buchhandel bezogen werden. Eine gute Übersicht über die ausgegebenen kleinen Schriften der liturgischen Vereinigung des Erzbistums Utrecht und ihren Erfolg gibt ein vom 25. Jan. 1919 datierter an die Mitglieder versandter Bericht.

[5] Herwegen, Einführung zu R. Guardini, Vom Geiste der Liturgie, XI. Es liegt schon in 2. u. 3. Aufl. vor das II. Bändchen. Odo Casel O. S. B., Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie 1918 ist rein historisch.

(3. 6. 19.)

der Liturgie" betitelt, von Dr. Romano Guardini ist, so wäre den folgenden nur zu wünschen — sollen sie ihr Ziel in den gedachten Kreisen möglichst vollkommen erreichen —, daß sie weniger abstrakt, mehr plastisch und geringere Forderungen an die Denktätigkeit der Leser stellend geschrieben wären. Es wäre wirklich zu begrüßen, wenn uns für weitere Kreise einmal wieder ein Buch wie Staudenmaiers „Der Geist des Christentums" in neuzeitlicher Aufmachung beschieden würde. Großen Nutzen wird sicher stiften Cabrols „Die Liturgie der Kirche" in G. Pletls Übersetzung[1]. Zu bedauern ist, daß das nützliche Büchlein von Dr. Otto Drinkwelder „Grundlinien der Liturgik"[2] bisher nicht mehr verbreitet und damit in den Dienst der liturgischen Interessierung gestellt worden ist.

Soll das Verständnis und die Liebe für die Liturgie wirklich weit und tief greifen, dann müssen wir wieder dem Beispiel der „liturgischen Vereinigung im Erzbistum Utrecht" folgen. Sie gibt Flugschriften heraus, die „in der Regel eine historische Übersicht des liturgischen Gegenstandes enthalten, gegebenenfalls eine Erklärung der symbolischen Bedeutung und die liturgischen Vorschriften in ihrer Vollzähligkeit; diese letzten sollen unmittelbar nach den Quellen bearbeitet werden"[3]. Für solche Schriften ist es besonders wichtig, daß sie ihren Gegenstand recht lichtvoll und ansprechend in sich erklären, seine Stellung zum Ganzen und im Ganzen recht herausheben und seine praktische Bedeutung, wo es angebracht ist, kräftig unterstreichen. Dabei sollte auch hier, ähnlich wie bei den wissenschaftlichen Untersuchungen und Abhandlungen, die Geschichte ausgiebig herangezogen werden, auf mystische Erklärung sollte man sich aber nur mit großer Vorsicht einlassen, damit nicht das Wort Franz' auch an uns wahr wird: „Die ersten systematischen Allegoristen unter den Liturgikern der lateinischen Kirche haben die liturgische Wissenschaft bis zum Ausgange des Mittelalters unter nur vereinzeltem Widerspruche beherrscht und machen ihren Einfluß selbst noch bis in unsere Tage hinein geltend", sie, deren Deutungen „erkünstelt und verwirrend"[4] sind. Die Utrechter liturgische Vereinigung hat bisher sechs solcher Flugschriften erscheinen lassen: I. Die Wachskerzen (1914), II. Die Orgel (1915), III. Die Krankenkommunion (1915), IV. Die Krankenölung (1915), V. Palmweihe und Palmprozession (1916), VI. Das Weihwasser (1917). Dazu kämen denn noch die beiden Schriften „Das Wesen der Liturgie" von J. A. S. van Schaik (1917) und „Die heilige Sakramentsprozession" von Dr. J. H. E. J. Hoogveld (1918)[5]. Für Schriften dieser Art sind selbst Zeitungen und Zeitschriften zum Zweck weitester Verbreitung ausgiebigst zu benutzen.

Obschon das gedruckte Wort heute überall hinkommt, wird doch immer noch am meisten zu besserer Kenntnis der Liturgie und zu größere Liebe und Hochschätzung gegen sie das gesprochene Wort beitragen. Viel werden da regelmäßige monatliche Vorträge in engerem Kreise, viel auch gelegentliche Konferenzen vermögen, doch am tiefsten, weitgehendsten und nachhaltigsten

[1] Kempten 1906.

[2] Sammlung Kirchenmusik VIII, Regensburg-Rom 1912.

[3] Statuten en Reglementen der liturgische Vereeniging in het Aartsbisdom Utrecht. Instructie voor het dagelijksch Bestuur, voor de uitgave van liturgische vlugschriften, Art. 2.

[4] Adolph Franz, Die Leistungen und die Aufgaben der liturgischen Forschung in Deutschland in: Hist.-polit. Blätter 141 (1908) 85.

[5] Gedruckt bei Dekker en van de Vegt, Utrecht.

wird die ordentliche Predigt und der gewohnte Religionsunterricht wirken. Darum hat der Seelsorger und Religionslehrer den meisten Einfluß darauf, daß die Liturgie mehr bekannt und beliebt wird, darum gehört es mit zu ihrer Pflicht, hier tätig zu tun.

Recht aufmerksame Beachtung verdienen daher die Worte, die Reichsrat Freiherr von Cramer-Klett in seinem Kultusreferat gesprochen hat. Er sagte[1]:

„Ich glaube, es wäre gut, wenn man das Volk im allgemeinen an die Idee gewöhnen würde, daß es eine Ehre für das Volk sei, seine Kirche, seinen Pfarrer, seine Kirchenmusik auf das beste zu halten. . . . Auch der Chordienst oder gar der Kirchendienst wird als dira necessitas angesehen, anstatt als das höchste Ehrenamt. Wäre der Begriff über den Altardienst nicht ein so vollkommen falscher, so könnten auch die Ansichten der Lehrer über diese Frage nicht zu diesem Punkte herangewachsen sein. Es sollte für die hervorragendsten Mitglieder jeder Gemeinde die höchste Ehre bedeuten, beim Kirchendienst, sei es im Chor, sei es am Altar mitwirken zu dürfen. Die Überlassung aller dieser Dienste an mehr oder minder unerzogene Meßbuben ist auch ein abusus, der durchaus nicht altkirchlich ist. Etwas mehr Gewissen in dieser Beziehung würde unserem Volke sehr wohltun."

Die rechte Benutzung der Liturgie in Predigt und Unterricht wird sicher Wandel schaffen.

Wie liturgische Texte für die Predigt nutzbar gemacht werden können, hat jüngst Jos. Brögger an der Meßliturgie der Fastensonntage gezeigt[2].

In ähnlicher Weise könnte jeder Meßtext, jeder Text des Breviers und jede größere liturgische Handlung ausgenutzt werden. Doch sollten auch rein liturgisch-erklärende Predigten gehalten werden. Nur muß man sich hier hüten, Kleinlichkeiten vorzutragen und dadurch die Zuhörer zu langweilen. Des Erhabenen und Schönen besitzen wir in der Liturgie so viel, daß der Prediger und Katechet, wenn er sich nur selber gut eingelebt hat in diesen hehren Stoff, nicht leicht in Verlegenheit kommen wird. Welch begeisternde, ergreifende Worte findet nicht Jos. Hofmüller in seinen „Laiengedanken zum Religionsunterricht" für die Liturgie der drei letzten Tage der Karwoche! „Besitzen wir nicht", schreibt er[3], „eine Liturgie von unausschöpfbarer Fülle, Schönheit und Tiefe, Zeremonien von ergreifender Sinnbildlichkeit, eine gewaltig aufgebaute Tragödie, alljährlich sich wiederholend . . . und in heiliger Sprache niedergelegt . . .? Ist es nicht herzbewegend, das plötzliche Verstummen und dreitägige Schweigen aller Glocken, und tönt es nicht wie aus den Einöden der Jahrtausende, das langgezogene Incipit lamentatio Ieremiae prophetae? In kummervoller Verwüstung liegen die Altäre, und die große Passion hebt an, das älteste und ehrwürdigste aller geistlichen Dramen. Fürbitten steigen empor für alle Stände und gegen alle Übel, für die, so in Kerkern sind und auf den Meeren, für Reisende und Kranke, Irrgläubige und Abtrünnige, Juden und Heiden. Enthüllt und erhoben wird das Kreuz, und es ertönt die rührende Heilandsklage Popule meus, quid

---

[1] Vgl. Korrespondenz- und Offertenblatt für die gesamte kathol. Geistlichkeit Deutschlands 28 (1918) 50 b.

[2] Liturgie und Predigt. in Kirche und Kanzel 1 (1918) 37—59 Literatur 39; vgl. auch Brögger, Die liturg. Adventspredigt a. a. O. 278—298.

[3] Vom alten Gymnasium. Englisch oder Französisch. Laiengedanken zum Religionsunterricht. München 1917, 86 f.

feci tibi, die Hymnen erschallen Crux fidelis und Vexilla regis prodeunt, die schon, als die Kreuzfahrer sie sangen, uralt gewesen sind. Dann Schweigen und Trauer. Am nächsten Morgen aber werden selbst die Elemente gleichsam neu geschaffen und geweiht, und das Lob der geheimnisvollen Nacht steigt auf Haec nox est und O vere beata nox und die zwölf großen Prophezeiungen, bis sich beim Gloria der Schweigensbann über den Landen endlich löst und die Glocken die Botschaft hinausschwingen, die dem verzweifelnden Helden unserer größten Dichtung die Schale des Todes vom Munde reißt: Christ ist erstanden!" Er fährt dann traurig fort: „Ist es nicht schmerzlich, sich zu vergewissern, wie wenig selbst katholische Schüler unserer Gymnasien diese wundervollste aller Liturgien wirklich kennen, die vor Michel Angelos gewaltiger Seele stand, als er einsam sein einsamstes Werk schuf in den Deckengemälden der Sixtina? Ganz zu schweigen von der Ahnungslosigkeit der meisten Hörer von Bachs Matthäuspassion, daß all die erschütternde Herrlichkeit letzten Endes aus den Karwochendiensten stammt?"

Wenn alle hier in Betracht kommenden Kreise aufklärend und anregend wirken, so wird vielen eine neue Welt aufgehen, und Liebe zur Liturgie und damit zur Kirche wird sie erreichen[1].

Gut wäre es auch, wenn den Besuchern der verschiedenen Schulen je nach ihrer Fassungskraft mehr noch als bisher die wichtigsten liturgischen Texte in die Hand gegeben würden, die zu Hause durchzulesen wären[2], und die im Unterricht möglichst ansprechend erklärt würden.

Zuhörer und Schüler wären sodann immer wieder anzuleiten, die empfangenen Lehren bei der Teilnahme am Gottesdienst praktisch zu verwerten[3].

Kommt dann noch zum Wort die würdige, geschmackvolle Ausstattung des Gotteshauses[4] und recht andächtiges und würdevolles Auftreten aller beim heiligen Dienst und am heiligen Ort Beschäftigten, dann kann kein Zweifel bestehen, daß die Hochachtung und Liebe gegen die Liturgie sich fast unmerklich und recht tief in die Herzen der Hörer und Beiwohner einsenkt.

Jeder sollte recht reges Interesse für die Liturgie besitzen, da sie eine so bevorzugte Stellung innerhalb der Kirche einnimmt. Diejenigen aber, die Führer und Förderer religiösen Lebens sind und sein können, sollten sich ernstlich bemühen, recht tief in ihre reichen Schätze einzudringen, ihr kostbares Edelmetall zu heben, in gangbare Münze umzuprägen und in Kurs zu bringen. Nur müssen sie sich in ihrer berechtigten Liebe und Hochschätzung sorgfältig vor jeder Einseitigkeit und Übertreibung hüten, damit nicht bei uns ein ähnlicher Streit entstehe, wie er in Belgien, Frankreich und Italien hauptsächlich zwischen Benediktinern und Jesuiten mit dem Schlachtruf ausgetragen wurde: „Hie liturgische Frömmigkeit — Hie ignatianische Betrachtungsweise[5]."

---

[1] Vgl. z. B. Platz, Über die religiöse Beeinflussung kath. Akademiker. in: Jahrbuch des Verbandes der Vereine kath. Akademiker zur Pflege kath. Weltanschauung. Düsseldorf 1918.

[2] Für Gymnasiasten passende Stücke gibt Jos. Hofmüller a. a. O. 91.

[3] Für die Jugend vgl. A. Hauser, Die Liturgie und Jugend in: Der Münchener Katechet. Reims 1905. München 1906, 210—220.

[4] Beachtenswerte Winke hierfür gibt F. Dücker, Liturgie und Baustil und noch einiges andere in: Hist.-polit. Blätter 162 (1918) 752—766.

[5] Vgl. dazu Paul v. Castonay S. I., „Ignatianische Spiritualität und liturgische Frömmigkeit." — Ein Streit um die Aszese in: Stimmen aus Maria-Laach 87 (1914),

Es muß hier, weil bisher bei uns noch nicht beobachtet, darauf hingewiesen werden, daß das liturgische Prinzip als Merkmal und aszetische Grundlage von Antoine de Sérent O. F. M. auch für den Franziskanerorden beansprucht wurde. Er legte seine Ansicht in eigener Broschüre[1] dar und verteidigte sie später in längerem Artikel[2] gegen Angriffe. — Bei Förderung der Liturgie und liturgischen Frömmigkeit darf ferner nie vergessen werden, daß der Geist, aus dem heraus sie vorgenommen wird, ihr erst den wahren persönlichen Wert verleiht. Darum ist vor allem er zu hegen und zu pflegen!

Die öftere Beicht.

Von Hubert Hartmann S. I., Emmerich (Bonifatiushaus).

Die Übung der öfteren Kommunion hat die Frage der öfteren Beicht in den Vordergrund gerückt. Manche Christen möchten gern häufiger zum Tische des Herrn hinzutreten, wagen es aber nicht, wenn sie nicht vorher beichten können. Dazu finden sie nicht die Zeit und bleiben fern. Auch der Seelsorger rechnet, wie er die Zeit herausschlagen soll, wenn ein großer Teil seiner ohnehin nicht kleinen Gemeinde jede Woche zur Beicht kommen will. Solche Beichten sind wohl leichter und trostvoller als jene, die ständig eingeleitet werden mit den Worten: Meine letzte Beichte war letzte Ostern. Aber trotz alledem denkt und sinnt man, wie man Herr werden soll über all die Pönitenten, und wie zugleich der Herzenswunsch erfüllt werde, daß die Zahl der Kommunikanten sich verdoppele oder verdreifache.

Nun sagt ihm die Moral, es stehe nichts im Wege, die heilige Kommunion auch ohne Beicht zu empfangen, wenn man im Stande der Gnade sei. Können wir ihn tadeln, wenn er danach handelt und den Gläubigen von der Kanzel und im Beichtstuhle das sagt und sie ermuntert, nur ruhig ohne Beicht zur Kommunion zu gehen, vorausgesetzt natürlich, daß keine schwere Sünde ihr Herz beschwert? Nicht ohne anfängliches Widerstreben folgt man der Aufforderung, und siehe da, es geht auch so. Ja, die öftere Kommunion zeitigt herrliche Früchte. Man empfindet viel Trost — der Kommuniontag ist ja stets ein Feiertag —, die Versuchungen werden leichter überwunden und mindern sich.

Mit Genugtuung blickt der Seelsorger auf die schönen Erfolge. Der Gedanke steigt auf: Wozu überhaupt das öftere Beichten? In der alten Kirche war es nicht Sitte, die Väter sagen nichts darüber, und doch waren damals die Christen besser als heute. Warum soll man jede Woche hinübergehen zu den Schwestern, um sie Beicht zu hören? Mehr oder weniger

551—55. Ein ausgleichendes Wort. Die Literatur ist ziemlich vollständig gegeben. Beizufügen ist: Ascetica Ignaziana ed esagerazioni del „Liturgismo“ in: La civiltà cattolica 65 (1914, 3) 34—48, 176—188, 683—697, (1914, 4) 441—460, 670—689.

[1] La méthode d'oraison du moyen-âge et ses chances du succès au XX siècle. Conférence faite à l'institut catholique de Paris le 28 février 1912. Lille 1912.

[2] L'ame franciscaine in: Archivum Franciscanum-Historicum 8 (1915) 448—66 besonders 452—59. Anders: Leone Bracaloni O. F. M., A proposito di una pubblicazione L'anima francescana. Ebenda, 467—81.

sind es immer dieselben Unvollkommenheiten, die sie anzugeben haben, und kaum der Mühe wert. Würde nicht mehr herauskommen, wenn sie alle vierzehn Tage oder noch besser alle Monate beichten würden? Ist es nicht übertrieben, wenn man uns im Seminar und in den Exerzitien auffordert, jede Woche oder mindestens alle vierzehn Tage zur Beicht zu gehen? Wie viel Zeit geht darauf, und man wird doch nicht besser. Würde man seltener beichten, so würde man sich besser vorbereiten und mit viel größerem Troste das heilige Sakrament empfangen.

Was ist auf diese Einwendungen zu erwidern? Um sie gebührend zu beantworten, müssen wir uns die Lehre der Kirche über den Nutzen der Beicht, speziell der öfteren Beicht, vergegenwärtigen, wobei freilich zu berücksichtigen bleibt, daß die öftere Kommunion und die treue Erfüllung der Standespflichten nicht beeinträchtigt werden sollen.

Es handelt sich hier um ein Sakrament, ein wirksames Zeichen der Gnade und inneren Heiligung. Wir wissen aber, wie das Konzil von Trient im Anschluß an Schrift und Tradition erklärt: „Wenn jemand sagt, die Sakramente des Neuen Bundes enthalten die Gnaden nicht, welche sie bezeichnen, oder erteilen sie jenen, welche kein Hindernis setzen, nicht, der sei im Banne" (Sess. VII, can. 6).

Welche Gnaden sind es denn, die uns im Bußsakramente zuteil werden? Der Catechismus Romanus antwortet uns darauf: „Das Wesen und die ganze Wirksamkeit des Bußsakramentes besteht darin, daß es uns in Gottes Gnade zurückversetzt und mit ihm zur innigsten Freundschaft vereinigt" (II, 5, 18). Das geschieht aber wesentlich, sooft wir dieses heilige Sakrament empfangen.

Zunächst werden uns in demselben die schweren Sünden nach Schuld und ewiger Strafe erlassen. Wie nun Papst Benedikt XI. und die Theologen allgemein lehren, können diese bereits erlassenen Sünden immer wieder Gegenstand der Anklage in der Beichte sein, nicht etwa bloß deshalb, weil dadurch eine sichere Materie für die Lossprechung geboten wird, sondern wegen des inneren damit verbundenen Nutzens. Der Papst nennt diese Wiederholung nützlich (in seiner Konstitution „Inter cuncta") – salubre – und führt als Grund die Beschämung an, welche ein großer Teil der Buße sei. Auch der hl. Thomas führt diesen Grund an und spricht sich, wie so ziemlich alle Theologen, für den großen Nutzen dieser Beichten aus.

Der tiefere Grund ist darin zu suchen, daß es immer wahr bleibt, daß der Sünder Gott beleidigt hat. Wie man ein Versprechen immer wiederholen kann, wie Gott selbst z. B. dem Abraham wiederholt versicherte, daß er ihn zu einem großen Volke machen werde, so kann Gott auch öfter dem Sünder versichern, Abstand zu nehmen vom Gebrauche des Rechtes, das er wider ihn hat. Uns muß das eine trostreiche Versicherung sein, und da sie durch Mitteilung göttlicher Gnaden geschieht, zugleich eine gnadenreiche. Wollte man einwenden, daß der Priester in diesem Sakramente als Richter handelt und daher seine Freisprechung endgültig sein muß, und eine Wiederholung zwecklos wäre, so ist zu bedenken, wie auch das Konzil von Trient es auffaßt, daß er zugleich und vorzugsweise Arzt ist, der eine immer vollkommenere Heiligung und Gesundung des Kranken anstrebt.

Wenn nun auch bei dem Beichtkinde keine schweren Sünden vorliegen, so bleibt der Mensch doch nicht frei von vielen läßlichen Verfehlungen

und mehr oder weniger freiwilligen Unvollkommenheiten. Wir beten täglich: „Vergib uns unsere Schuld“, und ganz allgemein sagt die Heilige Schrift: „In vielen Dingen fehlen wir alle“ (Jak. 3, 2). Darum belegt das Konzil von Mileve alle mit dem Banne, welche in den Worten des hl. Johannes: „Wenn wir sagen, wir haben keine Sünden, so betrügen wir uns selbst“ (1. Joh. 1, 8) nur einen Akt der Demut finden wollen (Denziger-Bannwart n. 106), und das Konzil von Trient sagt: „Wenn jemand sagt, der Gerechte könne sein ganzes Leben lang alle, auch die läßlichen Sünden ohne besondere Gnadenerweisung, wie die Kirche von der seligsten Jungfrau glaubt, meiden, der sei im Banne.“

Unsere Erfahrung lehrt uns dasselbe, und der Grund liegt in der bösen Begierlichkeit und Verderbtheit der menschlichen Natur. Wir wissen aber, daß die läßliche Sünde eine Beleidigung Gottes ist, nach der schweren Sünde das größte Übel, wodurch die Liebe in ihrem Eifer gelähmt, und die heiligmachende Gnade, wenn auch nicht vermindert, so doch geschwächt wird. Die läßliche Sünde ist eine bewußte Verletzung der Rechte Gottes, eine Geringschätzung des Blutes Christi, der für jede einzelne läßliche Sünde gelitten hat. Ein solches Unglück ist sie, daß, wenn es möglich wäre, durch eine läßliche Sünde alle Verdammten aus der Hölle zu befreien, sie nicht in dieser Absicht begangen werden dürfte. Sollen wir uns da nicht des eigens dazu eingesetzten Mittels bedienen, diese Schuld zu sühnen, diese Makel abzuwaschen? Nun gibt es freilich auch andere Mittel, wodurch das geschehen kann, aber das Bußsakrament ist doch das regelmäßige, eigens zu diesem Zwecke verordnete Mittel, von Christus eingesetzt zur Vergebung der Sünden, von der Kirche oft und warm empfohlen. Es ist zu fürchten, daß die Geringschätzung dieses Mittels die Vernachlässigung der anderen zur Folge hat.

Ferner gewährt die öftere gute Beicht der läßlichen Sünden eine größere Selbstkenntnis, eine heilsame Beschämung und von seiten des Beichtvaters heilsame Lehren und Anleitung, sich mehr und mehr von der Sünde auch in Zukunft freizumachen. Pius VI. verurteilte denn auch die Erklärung der Synode von Pistoja, „welche die Beicht der läßlichen Sünden nicht so sehr in Übung zu sehen wünschte, damit solche Beichten nicht zu verächtlich würden, als verwegen, verderblich, der vom Trienter Konzil gebilligten Gewohnheit (s. 14, cap. 5: „recte et utiliter in confessione dicuntur“) heiliger und frommer Personen zuwiderlaufend“ (Denziger-Bannwart n. 1539).

Außer der Schuld zieht sich der Sünder Strafen zu, zeitliche und durch die Todsünde die ewige Verdammnis. Letztere wird im Sakramente zugleich mit der Schuld vergeben, denn „es gibt keine Verdammnis mehr für jene, welche in Christus sind“ (Röm. 8, 1). Nicht so steht es mit den zeitlichen Strafen, die auch nach Erlaß der Schuld und ewigen Strafen zurückbleiben. Das Konzil von Trient (s. 14, cap. 8) erklärt, „es sei durchaus falsch und dem Worte Gottes entgegen, daß vom Herrn nie die Schuld erlassen werde, ohne daß zugleich die ganze Strafe nachgelassen sei. Denn es werden in der Heiligen Schrift deutliche und hervorragende Beispiele gefunden, durch welche, abgesehen von der göttlichen Überlieferung, dieser Irrtum ganz offenbar widerlegt wird“. So entspricht es der göttlichen Gerechtigkeit und Weisheit. Das Konzil spricht denn auch (ib. can. 12) den

Bann aus über jenen, „der sagt, es werde von Gott die ganze Strafe mit der Schuld nachgelassen".

Diese zeitlichen Strafen sind entweder hier auf Erden oder im anderen Leben durch das Fegfeuer abzubüßen, wenn sie nicht anderweitig von Gott erlassen werden. Ein treffliches Mittel nun, um Erlaß dieser Strafen zu erwirken, ist die öftere Beicht. Der hl. Thomas (In 4. d. 17 q. 3 a. 3) nimmt hiervon Veranlassung, die öftere Beicht zu empfehlen. „Je öfter," sagt er, „jemand beichtet, um so mehr wird ihm an Strafe nachgelassen teils wegen der Beschämung infolge des Bekenntnisses, teils kraft der Schlüsselgewalt. Daher könnte jemand so oft beichten, bis er von der ganzen Strafe befreit wäre, ohne daß durch die Wiederholung dem heiligen Sakramente eine Unbill bereitet würde." Wenn man bedenkt, wie hart und schwer die Strafen des Fegfeuers sind, so kann man verstehen, wie dieser Grund allein genügen mußte, daß so viele heilige und fromme Männer die öftere ja tägliche Beicht übten und empfahlen.

Die Nachlassung der Sünden findet statt durch die Mitteilung der heiligmachenden Gnade. Hatte der Sünder sie durch die schwere Sünde verloren, so wird sie ihm wieder erteilt, im anderen Falle wird sie vermehrt, schließt sich ein neuer durch das heilige Sakrament verliehener Grad an. Die Größe desselben richtet sich nach der Disposition des Empfängers, vor allem nach der Stimmung, die ein ungehindertes Ausströmen der Gnade ermöglicht.

Daß das Bußsakrament uns die heiligmachende Gnade vermittelt, folgt aus den Begriffen der Rechtfertigung und Wiederversöhnung mit Gott, welche die eigentliche Frucht des Sakramentes ist (Trid. s. 14, c. 3). Die heiligmachende Gnade ist eben nichts anderes als die Gnade der Rechtfertigung, d. i. „die Versetzung des Menschen aus dem Zustande der Sünde, worin er als Kind des ersten Adam geboren wird, in den Stand der Kindschaft Gottes durch den zweiten Adam, Jesus Christus" (Trid. s. 6, cap. 4). Die Rechtfertigung hat zur Formalursache „jene Gerechtigkeit Gottes, durch welche er uns gerecht macht, durch welche wir nämlich von ihm beschenkt erneuert werden und wahrhaft gerecht sind und heißen, indem wir die Gerechtigkeit in uns aufnehmen, jeder nach dem Maße, welches der Heilige Geist den einzelnen austeilt, wie er will, und nach seiner eigenen Vorbereitung und Mitwirkung" (ib. cap. 7). Der Mensch wird also bei der Rechtfertigung innerlich und positiv erneuert durch die Gnade und Liebe, die ihm mitgeteilt wird. Und zwar ist diese in seinem Herzen ausgegossene Gnade und Liebe eine dauernde und bleibende Eigenschaft und besteht nicht etwa in vorübergehenden Akten.

Leider herrscht unter den Menschen eine bedauernswerte Unkenntnis und infolgedessen Geringschätzung dieser Gnade. Wie würde uns sonst ein so vortreffliches Mittel, sich diese Gnade zu sichern und zu mehren, wie die öftere Beicht es ist, sie uns wert und teuer machen! Ist doch diese Gnade „ein Strahl der göttlichen Schönheit, der sich vom Himmel herab in die Seele ergießt und sie bis auf den tiefsten Grund mit einem so lieblichen Lichte durchdringt, daß sie Gottes Auge selbst entzückt und sein Herz zur Liebe entzündet. Noch mehr. Die Gnade verleiht der Seele eine solche Würde, daß diese von Gott als Braut und Tochter angenommen und über alle Schranken der Natur bis zum Himmel erhoben wird, um dem göttlichen

Sohn ebenbürtig an seinem heiligen Leben teilzunehmen und das Reich der göttlichen Herrlichkeit gleich ihm als Erbschaft zu empfangen" (Scheeben-Weiß, Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade. I, 1).

Es ist ja wahr, daß es andere Quellen dieser Gnade gibt, daß insbesondere die heilige Eucharistie, in der wir den Gnadenspender empfangen, die reichlichste und ergiebigste Gnadenquelle ist. Aber hier hängt die Fülle der mitgeteilten Gnaden großenteils von der Disposition des Empfängers ab. Gibt es aber ein vortrefflicheres Mittel, diese herbeizuführen, als die öftere Beicht?

Weiterhin sei hier erwähnt, daß mit der heiligmachenden Gnade die göttlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe, und die Gaben des Heiligen Geistes der Seele eingegossen werden (Trid. s. 6, cap. 7). Durch die Rechtfertigung soll der Mensch zur größten Gottähnlichkeit geführt werden. Wie ihm nun — bildlich gesprochen — durch die heiligmachende Gnade das göttliche Wesen mitgeteilt wird, soll ihm durch diese Tugenden und Gaben das göttliche Wirken vermittelt werden.

Außer der heiligmachenden Gnade verleiht jedes Sakrament besondere Gnaden, wie sie dem Zwecke der einzelnen Sakramente entsprechen, die sogenannten sakramentalen Gnaden. Alle Theologen stimmen in dieser Annahme überein. Man versteht unter ihnen das Anrecht auf den besonderen Beistand Gottes, wie er dem Zwecke des Sakramentes entspricht. So gewährt die Taufe die Hilfsmittel, welche zur geistlichen Wiedergeburt, zur Verähnlichung mit Christus und zur Beobachtung der Gebote gehören. Das heilige Bußsakrament verleiht uns wirksamen Beistand, die gebeichteten Sünden zu hassen und zu verabscheuen, sie zu meiden und Genugtuung für sie zu leisten. Materie und Form deuten diesen Gnadenbeistand an. Die Kirche lehrt aber, daß „die Sakramente des Neuen Bundes die Gnaden enthalten, welche sie äußerlich andeuten" (Trid. s. 7, can. 6). Es bedarf wohl keiner weiteren Auseinandersetzung, wie wertvoll diese Wirkung ist.

Zu den genannten herrlichen Wirkungen kommt nun noch als köstliche Zugabe und zierender Schmuck, wie sich das Konzil von Trient ausdrückt, „bei frommen Männern und solchen, welche dieses Sakrament mit Andacht empfangen, Friede und Klarheit des Gewissens nebst überaus großem Troste des Geistes" (s. 14, cap. 3). Wohl wenige mag es geben, die nicht aus eigener Erfahrung diese Wirkung kennen. Gott verleiht diesen übernatürlichen Frieden als Siegespreis für den Kampf gegen die Feinde des Heiles, der in der Beicht liegt. Sie werden teils zu Boden gestreckt, teils in die Flucht geschlagen, teils gefesselt und unterworfen. Die Sünden werden „in die Tiefen des Meeres versenkt" (Mich. 7, 19), die Dämonen ergreifen die Flucht, weil ihnen „nichts widerwärtiger ist und mehr Schrecken einflößt, als wenn die Wunden des Gewissens einem erfahrenen Seelenarzte und Führer unterbreitet werden", wie S. Cassian (Coll. 2, cap. 10, 11) sich ausdrückt. Die Leidenschaften endlich und die sündhaften Neigungen des Fleisches werden besiegt und dem Geiste untertänig gemacht nach den Worten des Weisen: „Wenn die Wege des Menschen dem Herrn wohlgefallen, so wird er auch seine Feinde zum Frieden mit ihm bringen" (Prov. 16, 7). Dazu kommt dann noch eine außergewöhnliche geistliche Freude, der alle Ängsten und Traurigkeit des Herzens weichen müssen, die durch das böse Gewissen verursacht wurden. In Wahrheit können wir mit dem Psalmisten sagen:

„Laß mich Freude und Wonne hören, laß frohlocken die Gebeine, die du zerschlagen" (Ps. 50, 10; cf. de Ponte, Med. I, med. 30). Nicht etwa bloß bei den außerordentlichen, sorgfältig vorbereiteten Bekehrungs- und Lebensbeichten treten diese Wirkungen in die Erscheinung, auch der Christ, der öfter, ja recht oft dieses Bad geistlicher Wiedergeburt aufsucht, wird sie in reichlichem Maße an sich erfahren, um so reichlicher, je sorgfältiger die Vorbereitung war.

Schuld und Strafe, Sünden und Fehler nagen an der Seele des Menschen, so daß er ein Bedürfnis empfindet, sich ihrer zu erledigen, sich darüber bei einer zuständigen Person auszusprechen. Diesem rein natürlichen Bedürfnis kommt das Christentum durch die Beicht entgegen. Darum das sehnsüchtige Verlangen nach der Beicht bei Andersgläubigen, namentlich bei gläubigen Protestanten, die mancherorts sich Mühe geben, die Beicht wieder einzuführen.

Noch ein anderer Umstand macht die öftere Beicht empfehlenswert. Gute Christen erforschen täglich ihr Gewissen, erwecken Reue und Leid über ihre Sünden und Fehler und erneuern den Vorsatz, sie mehr und mehr zu beseitigen und die entgegengesetzten Tugenden sich anzueignen. Die Lehrer des geistlichen Lebens empfehlen diese Übungen beständig. Indes lehrt die Erfahrung, daß die Gefahr gar groß ist, dieses nur oberflächlich und gewohnheitsmäßig zu tun. Eine öftere Erneuerung und Anregung tut not. Dazu dient die öftere Beicht. Hier handelt es sich um ein Sakrament. Man wird die Gewissenserforschung eifriger vornehmen, als bei seinem Abendgebet, Reue und Leid mit größerer Sorgfalt erwecken und bewirken, daß diese Akte, die so sehr zur Läuterung und Reinigung der Seele beitragen, in Zukunft besser und sorgfältiger gemacht werden. Schon ist es ein Vorteil, daß es gelegentlich des Empfanges des Sakramentes geschieht.

Die öftere Beicht gibt uns fernerhin Gelegenheit zur Übung vielfacher und herrlicher Tugenden, die den Empfang des Sakramentes begleiten. Vor allem sind es Akte der göttlichen Tugenden, des Glaubens, der Hoffnung und Liebe, welche uns nahegelegt werden. Die Wahrheiten von Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit, sowie seiner Barmherzigkeit und Güte, von Christi Leiden und Tod, von der Schlüsselgewalt des Priesters, kraft deren er uns im Namen Gottes die Sünden vergeben kann, sind ja die Grundlagen dieses Sakramentes, welche der Glaube bereitwillig umfaßt. Daran schließt sich die Hoffnung, deren Gegenstand nächst der ewigen Seligkeit vor allem die Vergebung der Sünden ist. Was von einem irdischen Richter nie erhofft werden kann, das geschieht hier. Der schuldige Sünder, dessen Schuld von ihm selbst bekannt wird, wird freigesprochen und mit neuen Gnaden überhäuft. Zuversichtlich kann er nun auch die ewige Seligkeit erhoffen. Bei dem Gedanken an Gottes unendliche Güte, die der Sünder verschmäht und beleidigt hat, erfüllt bitterer Schmerz die Seele des Sünders, so daß er sich sehnt nach ihm, dem höchsten Gut, um ihn mit inniger Liebe zu umfassen, und sich ihm ganz hinzugeben.

Unter den sittlichen Tugenden ist es zunächst die Demut, die hier geübt wird. Nicht nur vor Gott erniedrigt er sich, sondern vor einem Menschen, dem er mit Scham seine Schuld bekennt, von dem er Ermahnung und Buße entgegennimmt, kein geringes Opfer für den selbstbewußten Menschen. Nicht geringer ist das Opfer des Gehorsams, sich dem Beicht-

vater, einem Menschen von oft viel geringerer Begabung und untergeordneter Stellung sich zu unterwerfen, alles anzunehmen, was er als Beichtvater auferlegt und sagt. Insofern das Beichtkind bereit ist, das Gott und dem Nächsten zugefügte Unrecht nach Möglichkeit zu sühnen, übt er einen herrlichen Akt der Gerechtigkeit. Es geht hier so weit, gegen sich selbst als Ankläger, Zeuge und Vollstrecker des Urteils aufzutreten, sich freiwillig und nicht gezwungen dem Befinden eines Dieners Gottes unterwerfend. Endlich erfordert das Bekenntnis seiner Sünden Mut und Selbstüberwindung, wenn man bedenkt, wie der Mensch nach dem Vorbilde des Stammvaters Adam bestrebt ist, seine Sünden zu bedecken und zu entschuldigen. Oft gehört größerer Mut dazu, sie zu bekennen, als ihnen zu widerstehen. Das gilt auch bei den öfteren Beichten, wenn es sich darum handelt, frühere Sünden namentlich einzuschließen und gewisse kleine Lieblingsschwächen immer wieder bloßzulegen.

Aus allem diesem geht hervor, welch hohes Gut, welch unschätzbare Wohltat wir in dem heiligen Bußsakramente besitzen. Nirgends aber finden wir einen Hinweis oder auch nur eine Andeutung, daß wir von demselben nur einen beschränkten Gebrauch machen sollten. Eine Betrachtung der Einsetzung desselben weist auf das Gegenteil hin.

Es war am Abend des Auferstehungstages. Die Apostel, noch voll Angst und Betrübnis, waren versammelt im Abendmahlssaal hinter verschlossenen Türen. Da trat der Heiland in ihre Mitte und entbot ihnen den Frieden. Zweimal sprach er die Worte: „Der Friede sei mit euch!" und die Jünger freuten sich sehr. Furcht und Angst waren gewichen. Was ist es denn, was den Frieden stört, die Seele mit Furcht und Betrübnis erfüllt? Die Sünde und ihre Folgen, ungeordnete Wünsche und Leidenschaften, die Menge irdischer Sorgen und Einbildungen. Mit ihrer Beseitigung durch sein Machtwort bereitete der Herr seine Jünger vor, nicht bloß ihn zu erkennen, sondern Träger jener Gewalten und Vollmachten zu sein, mit denen er in die Welt gekommen: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch." Zweck seiner Sendung war die Erlösung des Menschengeschlechtes durch Befreiung von der Sünde und Erteilung der Gnaden. Dann hauchte er sie an, um ihnen den Heiligen Geist, der von ihm wie vom Vater ausgeht, mitzuteilen. Damit weist er darauf hin, wie er derselbe ist, der einst dem Adam den Odem des Lebens einhauchte, der Gnade und Unschuld. Er hauchte sie an, und wie der Hauch die geringsten Stäubchen und Spreu beseitigt, so reinigt der Heilige Geist von allem Sündenschmutz (De Ponte vol. 5 med. 9).

So vorbereitet sollten die Apostel die erhabene Vollmacht erhalten. Mit den Worten: „Nehmet hin den Heiligen Geist" teilte der Auferstandene ihn den Aposteln mit, und zu welchem Zwecke? „Denen ihr die Sünden nachlasset, denen sind sie nachgelassen, denen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten" (Jo. 20, 19—23). Damit erteilt er ihnen die uneingeschränkte Gewalt, Sünden zu vergeben, das heilige Bußsakrament zu verwalten. Die Gewalt erstreckt sich auf alle Menschen aller Nationen und Zeiten, welchen Standes und welcher Lage sie auch sein mögen. Sie erstreckt sich auf alle Sünden, die größten und die geringsten, sie erstreckt sich auf jede beliebige Zahl von Sünden. Endlich sind dem Gebrauche dieser Gewalt keine Schranken gesetzt: sooft der Sünder sie verlangt, kann sie in Tätigkeit treten. Haben wir da ein Recht, die Ausübung dieser Vollmachten einzu-

dämmen, soweit es nicht durch die Natur der Sache geboten ist? Am Tage des Gerichtes, des besonderen sowohl wie des allgemeinen, wird der Heiland als gerechter strenger Richter gegen uns auftreten. Sollen wir uns da nicht lieber hier auf Erden dem milden Gerichte des Beichtstuhles unterwerfen, um auch die geringsten Makel und Strafen zu entfernen? „Wenn wir uns selbst richten, so werden wir nicht gerichtet werden" (1. Kor. 11, 31). „Mit einem Worte, dieses Sakrament ist jener geöffnete Quell des lebendigen Wassers, den Gott eingerichtet hat zur Vergebung der Sünden, zur Heilung der Krankheiten und Wunden, welche die Laster verursacht, zur Wiederherstellung des Lebens der Gnade, des Glanzes der Liebe und des Tugendlebens, zur Wiederbelebung der verlorenen Verdienste, zur Heilung der übrigen durch die Sünde angerichteten Schäden. Es ist der nie versiegende, stets offene Quell, den Gott selbst, solange wir leben, nicht stilllegen wird; vielmehr ist es sein Wunsch, daß wir alsbald, wenn wir gefallen und verunreinigt worden sind, hineilen zum Quell der Reinigung durch die Gnade" (De Ponte V, med. 30).

Aber können wir uns nicht durch andere Mittel, zumal durch die vollkommene Reue, genannte Gnadenvorteile sichern? Manche mögen durch die Mühen und Opfer, welche mit der öfteren Beicht verbunden sind, zu einer solchen Fragestellung geführt werden. Sie mögen vernehmen, was das Konzil von Trient (s. 14, cap. 5) dazu sagt: „Wohl könnte die Mühe einer solchen Beicht und die Scheu, seine Sünden aufzudecken, beschwerlich erscheinen, wenn sie nicht durch so viele und große Vorteile erleichtert würde, welche allen, die würdig zu diesem Sakramente hinzutreten, durch die Lossprechung zuverlässig zuteil werden." Abgesehen von so vielem anderen ist der Weg zum Heile beim Empfange des Bußsakramentes leichter und sicherer als bei der vollkommenen Reue. Auch ist demjenigen, der aufrichtig nach Bekehrung und Vollkommenheit strebt, ganz natürlich, seine Vergehen dem Stellvertreter Gottes zu bekennen, resp. sich von ihm leiten und führen zu lassen. Welche Genugtuung bereitet ferner das Wort und die Zusicherung des Beichtvaters: „Deine Sünden sind dir vergeben." Das Bekenntnis der Sünden schreckt ferner von der Sünde ab. Sie legt, wie der Römische Katechismus (II. 5, 37) sagt, „der Begierde und Frechheit zu sündigen gleichsam Zügel an und hält die Ruchlosigkeit in Schranken". Groß ist sodann der Genugtuungswert der Beicht als solcher, wie sie auch die beste Vorbereitung auf die Gnade ist. „Alle Frommen sind überzeugt, daß was immer an Heiligkeit, Frömmigkeit und Gottesfurcht zu dieser Zeit durch Gottes höchste Güte in der Kirche erhalten worden ist, großenteils der Beicht zuzuschreiben sei, so daß keiner sich zu wundern braucht, daß der Feind des menschlichen Geschlechtes, wenn er den katholischen Glauben in der Wurzel auszurotten gedenkt, durch die Diener und Helfershelfer seiner Gottlosigkeit aus allen Kräften dieses Bollwerk der christlichen Tugend zu stürmen sucht" (ibid. 37).

Man lasse sich auch nicht täuschen durch den Einwand, den man oft macht, daß die Beichten besser und mit größerer Sorgfalt gemacht würden, wenn sie seltener geschähen, und daß sie größeren Trost und größere Genugtuung bereiteten. Ebensowenig, wie man behaupten kann, daß die Österlinge sich mit größerem Eifer auf die Beicht vorbereiten und besser beichten als gute Christen, die alle Monate gehen, wird man den

Beweis erbringen können, daß jene, die öfter beichten, es weniger gut machen als die anderen, die die Beicht hinausschieben. Und was den Trost angeht, der mit der Beicht verbunden ist, so mag es sein, daß ein großer Sünder, der nach vielen Jahren sich bekehrt und eine gründliche Beicht ablegt, mehr fühlbaren Trost empfindet. Aber dieser Trost ist doch nicht die Hauptsache. Dasselbe kann man von der heiligen Kommunion sagen.

Aber, wendet man noch ein: die öftere Beicht war in den ersten Jahrhunderten des Christentums nicht in Übung. Das kann und wird man ruhig zugeben. Es ist kein Beweis gegen ihren Nutzen und ihre Vortrefflichkeit, ebensowenig wie das bei der öfteren Kommunion der Fall ist, die auch jahrhundertelang nicht in Übung war. Im Mittelalter und in den späteren Zeiten war die öftere Beicht sicher in Übung, sogar auf Kosten der öfteren Kommunion. Der hl. Bonaventura sagt in seiner Regula Novitiorum (cap. 3): „Wenn du täglich beichten kannst, gut, wenn nicht, bemühe dich, jeden dritten Tag zur Beicht zu gehen und jährlich eine Generalbeicht abzulegen." Bezüglich der heiligen Kommunion begnügt er sich, die wöchentliche anzuraten, indem er die dem hl. Augustinus (irrtümlich) zugeschriebenen Worte zitiert: „Täglich die heilige Kommunion zu empfangen will ich weder loben noch tadeln, ich mahne aber, es jeden Sonntag zu tun." In den Regeln der alten Marianischen Kongregationen findet man vielfach die Bestimmung, alle Wochen zu beichten und alle vierzehn Tage zu kommunizieren.

Wie die Kirche sich zur öfteren Beicht stellt, erfahren wir aus dem Codex Iuris Canonici. Kanon 892 lautet: „Die Pfarrer und andere, denen die Seelsorge kraft ihres Amtes übertragen ist, sind unter schwerer Sünde (gravi iustitiae obligatione) verpflichtet, entweder selbst oder durch einen anderen die Beichten der anvertrauten Gläubigen zu hören, sooft (quoties) diese es vernünftigerweise verlangen. Für alle Beichtväter ist es Liebespflicht (obligatio ex caritate), die Gläubigen zu hören, wenn die Not drängt." So soll also den Gläubigen Gelegenheit geboten werden, oft zu beichten. Bezüglich der Kleriker selbst sollen die Bischöfe Sorge tragen, daß sie oft (frequenter) ihre Sünden beichten. Viele Provinzialkonzilien und Diözesansynoden verlangen die wöchentliche, wenigstens vierzehntägige Beicht. Den Alumnen der Seminarien zur Heranbildung des Klerus und den Ordensleuten wird zur Pflicht gemacht, wenigstens einmal in der Woche (saltem semel in hebdomada) zu beichten (cc. 595. 1367). Aus diesen Bestimmungen geht hinreichend hervor, wie sehr die Kirche die öftere Beicht empfiehlt. So dürfen wir uns nicht wundern, wenn Heilige, wie z. B. Karl Borromäus, Ignatius, Franz Borgias und andere fromme Männer, täglich gingen und gehen.

Wie kommt es denn, daß man bei vielen, welche oft zur Beicht gehen, den Fortschritt im Guten, den man billigerweise bei ihnen erwarten könnte, nicht findet? Weil sie, wenn auch nicht ungültige, doch nicht hinreichend würdige Beichten ablegen. Es fehlt an der gebührenden Vorbereitung. Was das Konzil von Trient von der Taufe sagt (s. 6, cap. 7), jeder empfange die Gnade auch „je nach seiner Vorbereitung und Mitwirkung", das gilt in erhöhtem Maße vom heiligen Bußsakramente. Nicht als ob die Tätigkeit des Menschen die Gnade hervorbringe, aber sie beseitigt die Hindernisse und schafft die Disposition, daß der Heilige Geist seine Gnaden in reich-

licherem Maße spenden kann. Beichtkind und Beichtvater sollen nach Kräften das Ihrige tun, um die Früchte und Wirkungen des heiligen Sakramentes, besonders wenn es oft empfangen wird, zu sichern und zu mehren.

Beide sollen eingedenk sein der erhabenen Würde und übernatürlichen Kraft des heiligen Sakramentes. Sie sollen hinschauen auf Gott und Jesus Christus den Gekreuzigten, durch dessen heiliges Blut die Seele abgewaschen, gereinigt und gestärkt werden soll mit Beseitigung aller rein menschlichen Rücksichtnahme. Wenn es auch durchaus nicht gleichgültig ist, was für einen Beichtvater man sich wählt, so soll man ihn doch in jedem Fall mit den Augen des Glaubens als Stellvertreter Gottes betrachten. Diese Erwägungen werden uns antreiben, die unmittelbare Vorbereitung und alles, was sich auf den Empfang des heiligen Sakramentes bezieht, mit größter Sorgfalt zu erledigen.

Nachdem man, wie es der Katechismus uns schon sagt, den Heiligen Geist angerufen (was auch der Beichtvater nicht unterlassen soll), richte man bei der Gewissenserforschung, wenn keine schweren Sünden vorliegen, sein Augenmerk vorzugsweise auf jene läßlichen Sünden, welche man wissentlich und mit Überlegung gegen die Einsprache des Gewissens begangen hat, sodann auf jene Fehler, wodurch man anderen Ärgernis und ein böses Beispiel gibt, ganz besonders auf den Fehler, gegen den man in der letzten Beicht seinen besonderen Vorsatz gerichtet hatte. Geht man oft zur Beichte und erforscht man täglich sein Gewissen, so kann das in ganz kurzer Zeit geschehen, ohne daß es nötig wäre, lange zu grübeln, wenn man keine Fehler von Bedeutung findet.

Mehr Gewicht ist zu legen auf die Reue. Sie soll vor allem eine vollkommene sein und aus Liebe zu Gott hervorgehen. Die Betrachtung der Größe und Majestät Gottes, seiner Güte und Barmherzigkeit, sowie des bitteren Leidens und Todes unsers Erlösers wird uns dazu führen. Der Schmerz über die Sünde soll überaus groß sein, und man soll sich bemühen, in jeder Sünde, auch der läßlichen, die Unbill, das Unrecht, das man Gott zugefügt hat, anzuerkennen, mit Ekel, Unwillen und Schmerz hassen und verabscheuen. Die Reue soll sich auf alle Sünden erstrecken, namentlich aber auf jene, die man ausdrücklich beichtet. Man unterlasse nicht, die eine oder andere Sünde aus dem früheren Leben in das Bekenntnis einzuschließen, um die Reue wirksamer zu gestalten.

Besondere Sorgfalt lege man dann auch auf den Vorsatz, indem man sich ganz ausdrücklich, nicht bloß in Gedanken, vornimmt, die Sünde überhaupt, speziell auch die läßliche, die eine oder andere besonders bis zur nächsten Beichte zu meiden. Dieser Vorsatz soll hervorgehen aus Liebe zu Gott und auf seine Ehre gerichtet sein.

Die Beichte selbst sei aufrichtig, klar und durchsichtig und innerlich und äußerlich voll wahrer Demut. Man betrachte den Priester im Geiste des Glaubens als Stellvertreter Gottes. Man mag sich vorstellen, wie man unter dem Kreuze steht und das heilige Blut Christi auf unsere Seele herabfließt. Man nehme in gleichem Geiste die Ermahnungen des Beichtvaters an, wie auch die Buße. Letztere verrichte man sobald als möglich. Die Geisteslehrer, z. B. Le Gaudier (De perf. vit. spir. t. II. 5, 9, 14) warnen vor einigen Mißbräuchen bei der öfteren Beicht. Zunächst soll man nicht mitten in einer Unterhaltung, ernsten Beschäftigung oder

angestrengten geistigen Arbeit oder unmittelbar nach denselben ohne weitere Vorbereitung zur Beicht gehen als jener, die man in aller Eile unterwegs macht, wo der Geist noch ganz mit den früheren Gedanken beschäftigt ist. — Andere lassen es an der ernsten Sammlung und inneren Einkehr fehlen aus einer gewissen Scheu, den inneren Seelenzustand zu erkennen, oder wenn er erkannt wird, ihn zu offenbaren. Wieder andere lassen es an der Mühe fehlen, eine vollkommene Reue zu erwecken, indem sie sich mit der unvollkommenen begnügen. Damit innig verbunden ist eine Nachlässigkeit bezüglich des Vorsatzes, indem man keinen ausdrücklichen, formalen und vollkommenen Vorsatz erweckt. — Ein weiterer Mißbrauch besteht darin, daß man gewisse Sünden und Lieblingsfehler geringschätzt, sie deshalb gar nicht oder nicht aufrichtig mit allerhand Entschuldigungen vorbringt. Dahin gehört oft eine gewisse unehrliche, politische Handlungsweise, die man oft bei Vorgesetzten, aber auch bei anderen findet, die vielfach aus Menschenfurcht und geheimem Stolz hervorgeht und vor offenbarem Lug und Betrug nicht zurückschreckt, sie aber durch die besonderen Umstände zu entschuldigen sucht. Auch muß man sich hüten vor Zweideutigkeiten und Unklarheit im Bekenntnisse, die aus denselben Motiven hervorgehen. — Endlich ist es kein geringer Fehler, wenn man den Skrupeln und zu großer Ängstlichkeit nachgibt. Sie sind eine große Gefahr für das kindliche und liebevolle Verhältnis zu Gott und hemmen den Fortschritt im Guten ganz erheblich. Hier tut blinder Gehorsam gegen einen guten Beichtvater not. — Auf der anderen Seite soll man sich aber auch hüten vor einer gar zu großen Sorglosigkeit und falschen Sicherheit.

Der Nutzen der öfteren Beicht wird zum nicht geringen Teil bedingt sein durch den Beichtvater. Darum soll dieser sich bemühen, durch Studium, namentlich auch guter aszetischer Werke, durch sorgfältige Beobachtung und eifriges Streben nach Vollkommenheit sich auszubilden. Das Beichtkind aber wähle sich einen weisen, theologisch gut geschulten, erfahrenen und frommen Beichtvater als Seelenführer, der es versteht und auch den Mut und die Geduld hat, es zu leiten und zu führen.

Es läßt sich also nicht leugnen, daß die öftere Beicht, wenn sorgfältig und gut abgelegt, von größtem Nutzen ist und Priestern und Gläubigen, Religiosen und Weltleuten warm zu empfehlen ist. Vor allen freilich Priestern, Klerikern und Ordensleuten. Bei Laien muß man sehen, ob es möglich ist, ob nicht andere und wichtigere Güter und Verpflichtungen darunter leiden. „Ultra posse nemo tenetur", das gilt auch hier. Die öftere Beicht soll kein Hindernis sein für gewissenhafte Verrichtung der Standespflichten, noch auch für die öftere und tägliche Kommunion. Ebenso ist es in größeren Gemeinden oft ganz unmöglich, allen Beichtkindern zu genügen, wenn sie alle Wochen beichten wollen. Da muß man zufrieden sein, wenn die öfteren und täglichen Kommunikanten alle vierzehn Tage oder unter Umständen noch seltener zur Beicht kommen. Eine allgemeine Regel, wie oft man beichten soll, läßt sich hier nicht aufstellen. Das hängt von verschiedenen Umständen ab.

Für den Beichtvater kommt in Betracht, daß er jene, welche oft beichten, besonders wenn es Frauen und Jungfrauen sind, kurz und ernst abfertigen soll, gewiß nicht ohne väterliche Liebe. Nicht notwendig ist ein längerer Zuspruch. Ein Wort, ein Satz, kurz und konkret, macht gar oft mehr Eindruck als eine längere Rede. Ängstliche Seelen und solche, welche,

oft nur aus Neugierde, oder um sich interessant zu machen, viele unnütze oder weniger nützliche Fragen stellen, soll man daran hindern, dem Beichtvater die kostbare Zeit zu nehmen und die anderen Beichtkinder mit Ungeduld zu erfüllen. Ist es notwendig, auf ihre Schwierigkeiten einzugehen, verweise man sie auf eine andere gelegenere Zeit, wo weniger Beichtkinder kommen. Inzwischen wende man sich denen zu, die nur wenig Zeit zur Verfügung haben, weil Berufsgeschäfte und andere wichtige Angelegenheiten auf sie warten, zumal wenn es Männer sind.

Es ist zu empfehlen, die Pönitenten zu mahnen, öfter die vollkommene Reue zu erwecken. Sollten darunter solche sein, welche von Zeit zu Zeit noch das Unglück haben, in eine schwere Sünde zu fallen, so muß man nicht unterlassen, sie an die Bestimmung zu erinnern, daß sie in diesem Zustande sich mit der vollkommenen Reue nicht begnügen dürfen, um die heilige Kommunion zu empfangen, daß sie vielmehr zuvor beichten müssen. Die Erfahrung lehrt, daß diese Mahnung nicht überflüssig ist. Überhaupt ist es von größter Wichtigkeit — und das kann allen Beichtkindern kaum zu oft eingeschärft werden — nach dem Falle in eine schwere Sünde vollkommene Reue zu erwecken, nicht bloß, um bei einem unerwarteten plötzlichen Todesfall gesichert zu sein, sondern auch deshalb, daß man wieder in den Stand der heiligmachenden Gnade versetzt wird und die guten Werke ihren übernatürlichen Wert nicht einbüßen.

Karitasschulung und Karitaswissenschaft.

Von Professor Dr. W. Liese, Paderborn.

Das große Leid des Weltkrieges wird erst allmählich offenbar. Wir erkennen immer mehr, daß nicht die äußeren Verluste die schlimmsten sind, daß vielmehr die innere Umwandlung, welche er in so vielen Millionen bewirkt hat, uns am meisten zu schaffen machen wird. Deshalb ist und bleibt es aber auch mehr als je aussichtslos, die Not lediglich durch neue Rechte und große Löhne heben zu wollen. Wir müssen an die Herzen heran; nur wenn wir diese gewinnen, wird auch die Vernunft und Überlegung sich voll wieder höheren Idealen zuwenden. Der einzige Weg, um Herzen dauernd zu gewinnen, ist aber die milde, verstehende, doch auch eifernde und anfeuernde Karitas. Je reiner ihre Art als christliche Bruderliebe zum Ausdruck kommt, um so tiefer und nachhaltiger wird sie wirken. Doch gegenüber der vielgestaltigen Not unserer Tage genügt nicht die gute Karitasgesinnung: nur verständnisvolle, geordnete Barmherzigkeitsübung vermag Groß-Erfolge zu erzielen. Wir freuen uns daher, daß wir den Karitasverband haben, der solche planmäßige Arbeit fördern will. Schon im Jahrg. 1916 (Heft 7) wurde mitgeteilt, wie der Verband gerade während des Krieges einen gewaltigen Schritt vorantat, indem die vereinigten hochw. Bischöfe in Fulda 1915 sich seiner annahmen und die allgemeine Gründung von Diözesan- und Ortsverbänden anordneten; auch für die Aufbringung der nötigen Mittel erklärten sie sorgen zu wollen. Der gute Erfolg hat sich bald gezeigt. Wuchs doch bis 1918 die Zahl der Bistumsverbände

allein von 8 auf 17; dazu kam 1917 in Bayern ein großer Landes-Karitasverband; da jetzt außer dem Bistum Culm, wo aber die Organisation schon eingeleitet ist, nur noch das Apostolische Vikariat Sachsen im Kranz der Bistumsverbände fehlt, konnte das letzte Jahrbuch des Karitasverbandes (10. u. 11. Jahrgang; 1918) mit freudiger Anerkennung erklären: „So wölbt sich denn nun mehr über die gesamten Werke der deutschen katholischen Karitas ein einheitlicher Zentralbau, der deutsche Karitasverband." Auch die Gründung örtlicher Verbände oder Ausschüsse ist kräftig gefördert worden; ihre Zahl wird bereits auf mehr als 3000 angegeben. Da fast überall hauptamtliche Diözesan-Karitassekretäre berufen sind und die Abhaltung regelmäßiger Kirchenkollekten für die Zwecke der Karitas-Organisation sich bereits anbahnt, so ist dem großen Werke unter dem Segen der kirchlichen Oberhirten feste Dauer gewährleistet.

Diese unerwartet schnelle Aufwärtsentwicklung hat endlich auch der Zentrale des Verbandes in Freiburg i. Br. sowohl Lust als Mut gemacht, um die längst ersehnte und lange geplante Karitasschule ins Leben zu rufen; eine große Stiftung gelegentlich des 60. Geburtstages ihres Präsidenten Dr. Werthmann, die nun schon auf 60000 Mark angewachsen ist, kam als kräftiges Förderungsmittel hinzu. In einer soeben erschienenen Denkschrift „Die Karitasschule des deutschen Karitasverbandes" (25 S. gr. 8°), die zum größten Teil auch in der „Karitas" (Nr. 4/6, Januar-März 1919) veröffentlicht wurde, berichtet der Vorstand des Verbandes über seine großen Pläne. Bevor wir darauf näher eingehen, sei ein kurzer Rückblick gestattet auf das, was bisher schon für die Karitasschulung geschehen ist.

Der Karitasverband selbst hat bisher nur einige kurze Fortbildungskurse von 8—14 Tagen veranstaltet, und zwar 1906 in Frankfurt, 1907 in Straßburg, 1912 in Metz und 1918 in Freiburg; vor allem der letzte fand bei seinen 250 Teilnehmern freudigen Anklang. Dazu kamen in den letzten Jahren, besonders veranlaßt durch die Kriegsnot, eine größere Zahl kurzer Kurse der dem Karitasverbande angeschlossenen Fachverbände; sie dauerten jedoch meist nur einige Tage. Besonders sei hingewiesen auf die Kurse für Kriegshelferinnen, welche der Zentralverband katholischer Kinderhorte und Kleinkinderanstalten Deutschlands (Bonn a. Rh., Martinstr. 3 I) in mehreren Städten (Aachen, Bonn, Freiburg usw.) in Verbindung mit anderen Organisationen veranstaltete; ferner auf die so wertvollen erstmaligen Kurse des Westdeutschen Waisenhausverbandes in Bochum (Ausbildungskursus für Schwestern in Waisenhäusern, 14.—16. Sept. 1917 in Bochum) und des Westdeutschen Mädchenschutzverbandes in Köln a. Rh. (Lehrgang in der praktischen Arbeit des Mädchenschutzvereins, 26.—30. Dez. 1916 in Köln); endlich auf die verschiedenen Kurse für Fürsorgeerziehung oder Anstaltspädagogik, die seit etwa 1912 in Bonn (St. Josef v. d. Höhe), München, Breslau, Straßburg stattfanden; darunter waren besonders die Bonner Kurse, deren Ausbau zu einem dauernden Erzieherseminar durch die Vereinigung für katholische karitative Erziehungstätigkeit (Steinfeld, Eifel) zu erwarten steht, der Dauer und praktischen Ausgestaltung nach bedeutend.

Wichtiger sind die Einrichtungen für **berufliche** karitative Schulung, die erst jetzt im Aufblühen begriffen sind. Dahin gehören die Krankenpflegeschulen, wie sie zahlreich von den Ordensgenossenschaften für ihre Mitglieder im Anschluß an große Krankenhäuser errichtet wurden; für sonstige

katholische Bewerberinnen sind solche eingerichtet vom Katholischen Krankenfürsorgeverein in Köln-Lindenthal (Landgrafenstr.), vom 3. Orden in München-Nymphenburg (Georgskrankenhaus), vom Roten Kreuz in Gelsenkirchen (Knappschaftskrankenhaus) und Bonn (Endenicher Allee), vom Verein Karitasheim in Breslau (Birkenwäldchen).

Für nebenberufliche Krankenpflege auf dem Lande wirken, wie bekannt, seit etwa 20 Jahren die vom † Prälat Kinn ins Leben gerufenen und vom Karitasverband übernommenen Kurse für ländliche Krankenbesucherinnen in Arenberg b. Coblenz; seit einiger Zeit steht für sie ein eigenes großes Haus (Karitashaus) zur Verfügung, das im Sommer zugleich als Kindererholungsheim dient. Ähnliche Einrichtungen sind in mehreren Städten (Münster, München, Straßburg usw.) getroffen worden.

Ausbildung zur Kinderfürsorge vermitteln die Kindergärtnerinnenseminare; solche mit staatlich anerkannter Abschlußprüfung finden sich auf katholischer Seite in Münster (Hörsterstr. 44), Aachen (Paßstr. 27), Freiburg i. Br. (Maienstr. 4). Ferner sind zu nennen die Säuglingspflegerinnenschulen, deren wir in Münster (Sentruperstr.) und Freiburg i. Br. (St. Hedwig, Stadtstr.) besitzen. Kurse von 1 – 2 Jahren.

Des weiteren sei hingewiesen auf die Fürsorgeschule des Katholischen Fürsorgevereins für Mädchen, Frauen und Kinder in Dortmund (Rosenthal 32), der in einem Jahreskurs (Beginn Ostern und Herbst) Fürsorgeberufsarbeiterinnen heranbildet, zunächst für die Zwecke der angeschlossenen Vereine und Heime.

Auf breiterer Grundlage wirken die Sozialen Frauenschulen; doch kommen sie neuerdings für die Karitas stark in Betracht durch die Ausbildung von städtischen und ländlichen (Kreis-) Fürsorgerinnen, deren Arbeitsgebiet einstweilen noch wenig scharf umgrenzt ist (Kinderfürsorge, Gesundheits- und Krankenpflege; Sorge für Anormale [Nichtvollsinnige], Tuberkulöse, Alkoholiker usw.). Kurse 1½ – 2 Jahre. Katholische Schulen sind die der Gräfin Graimberg in Heidelberg (Kornmarkt) und jene des Frauenbundes in Aachen (Bergdrisch 44), Berlin W 57 (Winterfeldtstr. 5/6), München (Theresienstr. 25). Auch kann die stadtkölnische Wohlfahrtsschule für Frauen (Köln, Stadthaus) hier genannt werden. Eine besondere Kreisfürsorgerinnenschule war in Münster (Sentruperstraße; Verbindung mit der Säuglingspflegeschule), die neuestens zu einer Wohlfahrtsschule ausgebaut wurde. Die Aussichten für Kreisfürsorgerinnen, die zuerst im Bezirk Düsseldorf angestellt wurden, sollen gut sein. Vorausgesetzt wird Besuch der höheren Mädchenschule, vollendetes 18. Jahr, Vorbildung nach der pflegerischen, pädagogischen oder sozialen Seite. Leider ist infolge der ersten Bedingung, die für den Besuch der sozialen Frauenschulen überhaupt gilt, den Landmädchen die berufliche sozial-karitative Ausbildung sehr erschwert. Es ist daher sehr zu begrüßen, daß, wie Dr. Helma Riefenstahl in der „Karitas" (Nr. 7, 1918) mitteilt, eine Reihe von klösterlichen Anstalten sich bereit erklärt haben, begabte Volksschülerinnen in besonderen dreijährigen Kursen zur Lyzealreife zu bringen. Es sind das die Unterrichtsanstalten der Salesianerinnen in Moselweiß b. Coblenz, der Franziskanerinnen in Nonnenwerth, Linz a. Rh., Opladen, Jülich, Merten b. Bonn, der Schwestern vom armen Kinde Jesu in Düsseldorf, der Schulschwestern in Heiligenstadt und Lippstadt, der Ursulinen

in Trier und Hersel. Es ist eine dankbare Aufgabe für die Pfarrer und Lehrerinnen auf dem Lande, diese Einrichtung auszunutzen und möglichst durch Nachhilfestunden im letzten Schuljahr schon vorzubereiten, damit das Ziel desto sicherer erreicht wird. Mittelschulbildung, die für einzelne Berufe genügt, könnte schon in zwei Jahren vermittelt werden. Nähere Auskunft erteilt die Hauptgeschäftsstelle des Vereins katholischer deutscher Lehrerinnen in Aachen (Heinrichsallee 9).

Im Verein katholischer Sozialbeamtinnen Deutschlands (gegr. 1916) finden die Berufsarbeiterinnen auch bereits eine Fachorganisation, die religiös-sittliche Vertiefung, berufliche Hebung, Vertretung der sozialen und wirtschaftlichen Interessen der Mitglieder anstrebt. Unter der Zentrale in Köln (Meister Gerhardstr. 10²; mit Beratungs- und Auskunftstelle) stehen Ortsgruppen in Berlin, Köln, München, Düsseldorf, Bonn, Münster, Bochum-Dortmund.

Wie man sieht, berücksichtigen die bisherigen Ausbildungseinrichtungen fast ausschließlich die Frauen, die freilich für Karitasarbeit ganz hervorragend in Betracht kommen. Die Ausbildung ist zudem noch nicht beweglich genug für die vielseitigen Betätigungsmöglichkeiten der Karitas; vor allem wird die eigentliche Armenpflege wenig berücksichtigt.

Die neue Karitasschule hat daher von vornherein noch ein großes Arbeitsfeld vor sich, zumal sie auch fortdauernd der Weiterbildung aller beruflich nnd außerberuflich Tätigen sich annehmen will. Vorerst kann sie sich noch nicht voll auswirken, bis die vorgesehenen neuen Räume fertiggestellt sind. In diesem Jahre findet daher zur Vorbereitung zunächst ein Achtwochenkursus im August und September statt, der besonders der Fortbildung dient, dann aber auch schon die Grundlage bieten soll für einige Berufssonderkurse.

Die Eigenart der neuen Schule tritt in den Ankündigungen der Denkschrift schon stark hervor. Zunächst berücksichtigt sie das karitativ-soziale Gebiet im breitesten Umfange nach der theoretischen, religiösen, psychologisch-pädagogischen, praktisch-technischen und praktisch-pflegerischen Seite. Die praktisch-berufliche Ausbildung geschieht dabei nur zum Teil in der Karitasschule; vielmehr werden dafür die zahlreichen in Freiburg schon bestehenden oder alsbald zu gründenden Frauenschulen benutzt: Krankenpflegerinnenschule der Vinzentinerinnen, Sozial-politische Frauenschule und Säuglingspflegerinnenschule St. Hedwig des Frauenbundes in Verbindung mit den Vinzentinerinnen, Katholisches Kindergärtnerinnenseminar, Kirchenmusikschule. Letztere soll besonders in den Dienst der Ausbildung von ländlichen Fürsorgerinnen gestellt werden; man will damit zunächst vielen stellenlosen Lehrerinnen oder Lehramtskandidatinnen die Möglichkeit zu einem schönen neuen Berufe geben. Da mit der Trennung von Kirche und Staat gerechnet werden muß, so wird es vielerorts nötig sein, besondere Kräfte für den Religionsunterricht zu gewinnen. In den Städten kann man dafür leicht vollbeschäftigte Kräfte anstellen. Schwieriger ist es auf dem Lande; deshalb denkt man daran, sie zugleich für den Organistendienst und die ländliche Karitas (Wohlfahrtspflege) zu schulen. Es bleibt freilich abzuwarten, ob so verschiedenartige Tätigkeit auf die Dauer befriedigt und sich vereinigen läßt.

Es ist jedenfalls aufs wärmste zu begrüßen, daß der Karitasverband bei seiner neuen Schule vor allem auch an das Land denkt. Der große innere Zusammenbruch läßt uns deutlich erkennen, wie schlimm ein Staat

daran ist, der stark auf Großstadtkultur gegründet ist. Gewiß hat man auch bei uns manches für das Land getan, aber man ging dabei meist von Stadtinteressen und städtischen Anschauungen aus; so ist es gekommen, daß wir eine arge Entfremdung zwischen Stadt und Land beobachten; die Städte klagen, daß ihnen nicht genug geliefert wird, die Landleute beschweren sich, daß man sie mit unausführbaren Verfügungen überschüttet, die keine Rücksicht auf die Sonderart des Landes nehmen. Ähnlich geschah es manchmal in der Wohlfahrtsfürsorge. Da ist eben ein prächtiges Buch des wissenschaftlichen Leiters der Karitasschule, Prof. Dr. Keller (Heimatmission und Dorfkultur; 83 S., 2 Mark; Karitasverlag) erschienen, das diesen Gegenstand beleuchtet und sicher bei allen Pfarrern draußen warme Aufnahme findet, zumal K., der stolz als „Universitätsprofessor und Dorfpfarrer" zeichnet[1], in langjähriger Tätigkeit Stadt und Land genau kennen gelernt hat. Er bemerkt gleich im Vorwort: „Die ganze Kurzsichtigkeit unseres kapitalistisch-mechanischen Zeitalters zeigt sich auch darin, daß es die stillen, weltabgelegenen Karitasblüten der Dorfkultur kaum einer Beachtung wert gefunden hat. Vielmehr drohte es die gesamte Dorfkultur zu ersticken und zu erdrücken durch das Übergewicht der großen Zahl und Masse." In acht Kapiteln behandelt er dann die Notlage der Dorfkultur, Aufgabe, Umfang, Eigenart und örtlichen Ausbau der Karitaspflege auf dem Lande und die Gemeindepflege als Karitasberuf; beigefügt sind die Statuten des unter K.s Vorsitz am 8. Oktober 1918 gegründeten „Deutschen Ausschuß für Karitaspflege auf dem Lande". Mit Recht weist K. darauf hin, daß gerade die Dorfgemeinde ureigenste Neuschöpfung des Christentums ist. „Es nahm sich im Gegensatz zur heidnischen Kultur des Dorfes an, baute dort Kirchen und Kultmittelpunkte und baute damit die Dörfer auch zu Kulturstätten aus. Der eucharistische Heiland wohnt nun in unseren Dörfern als der lebendige Mittelpunkt der ganzen christlichen Kultur" (20). Damit sei von selbst der Pfarrer als Pfleger aller Kultur berufen und das Dorf habe auf die seiner Eigenart entsprechende Kulturpflege denselben Anspruch wie die Stadt. „Vom Tabernakel der Dorfkirche aus erhält die Karitaspflege auf dem Lande ihre Eigenart und ihre Sendung." Infolge dieser starken Betonung des religiösen Faktors gewinnt K. für die ländliche Karitas einen durchaus selbständigen Boden auch neben der ländlichen Wohlfahrtspflege. Die Karitas bringt nicht nur irdisches Wohl, sondern den Segen des Gottesreiches (31). Die ländliche Karitas hat es in erster Linie nicht mit Entwurzelten und Verlorenen zu tun, sondern mit der Vorbeuge: dadurch erhält sie einen völlig anderen Charakter als die städtische Karitas: der Heimatgedanke und die religiöse Fürsorge treten tragend hervor. Schließlich wird dann ein Plan entworfen, wie für das Land geeignete Gemeindehelfer und -helferinnen gewonnen werden können; die vorhin erwähnte „Ausbildung von ländlichen Fürsorgerinnen" seitens der Karitasschule fußt auf diesen Vorschlägen. — Ich muß offen gestehen, daß ich die warmherzigen, neuartigen Ausführungen des Buches mit steigender Anteilnahme gelesen habe; mögen sie viel Anklang draußen finden.

[1] K. erhielt im Vorjahre den Lehrauftrag für Sozialethik und Karitas an der Universität Freiburg i. Br., die erste Karitasprofessur an einer staatlichen Hochschule. Da es sich dabei aber nur um ein Extraordinariat handelt, behielt er einstweilen seine ländliche Pfarrstelle bei.

Je mehr die Karitasschulung fortschreitet, um so mehr muß auch die **Karitaswissenschaft** gewinnen. Eine gute Schulung ist ja nicht möglich, ohne daß die Wissenschaft stets neues Material bietet und es immer besser begründet. Auch wird durch die Karitasschulen das Verlangen nach Fachliteratur in immer weitere Kreise getragen. So darf man hoffen, daß vor allem aus der neuesten Gründung des Karitasverbandes auch die junge Karitaswissenschaft reichen Vorteil zieht. Geht man das in der „Denkschrift" mitgeteilte „System der katholischen Karitas- und Vereinskunde" durch, auf dem die Verträge fußen werden, so bemerkt man mit Freuden, welch enge Verbindung zwischen Schule und Wissenschaft sich anbahnt. Der ganze Lehrstoff ist so systematisch und methodisch geordnet und aufgebaut, daß ein gutes Bild dessen entsteht, was wir dereinst von der Karitaswissenschaft zu erwarten haben. Rein äußerlich — das Programm ist in zwei Spalten gedruckt — tritt sofort bezeichnend die enge Verbindung mit dem praktischen Leben hervor; ohne viele Besichtigungen und Übungen, denen mehrere Tage der Woche zufallen, kann keine beherrschende Kenntnis der Karitas gewonnen werden, so sehr ist sie Lebens- und nicht bloß Verstandessache. Der Stoff zerfällt in die Karitas- und in die Vereinskunde. Erstere behandelt in der „Grundlegung" die Dogmatik, Apologie und Aszese der Karitas, ihre wirtschaftlich-sozialen und rechtlichen Grundlagen; es folgt Geschichte der Karitas mit Lebensbildern und Darstellung der Träger der Karitas; der Hauptteil der Karitaskunde ist dann den rund zwanzig Gebieten der Wohltätigkeitspflege gewidmet (Armenpflege, Karitashilfe in der Seelsorge, Kinder- und Jugendfürsorge, Krankenpflege usw.); den Abschluß bilden karitative Psychologie und Pädagogik und Einführung in die karitative Vereinstechnik. Die Vereinskunde läßt die große Zahl der religiösen, Missions-, Standes-, Bildungs- und wirtschaftlichen Vereine an unserem Auge vorüberziehen, soweit sie mit der Karitas irgendwie in Verbindung stehen.

Eine kritische Stellungnahme zu diesem Programm ist noch kaum möglich; seine Bewährung hängt von der Erfahrung ab, die noch zu sammeln ist. Vom wissenschaftlichen Standpunkte aus möchte ich Bedenken tragen, die Vereinskunde als gleichberechtigt der Karitaskunde nebenzuordnen; vielmehr muß sie wohl auf irgendeine Weise in diese hineingearbeitet werden; zahlreiche Vereine (für Armenpflege, Fürsorgeerziehung, Mädchenschutz usw.) sind ja doch schon in den ersten Teil einbezogen, da es eben gar nicht anders möglich ist. Doch haben bei der Aufstellung dieses Programmes praktische Gesichtspunkte der Stoffverteilung an die verschiedenen Fachreferenten offenbar mitgesprochen, was sich auch bei der Aufzählung der Karitasgebiete zeigt.

Hoffentlich findet der erste Kursus reiche Beteiligung aus den Kreisen der praktischen Karitasvertreter, wozu die Geistlichen und die Mitglieder karitativer Vereine in erster Linie gehören; da jede Woche ein abgeschlossenes Gebiet behandelt wird, kann jeder für sich das Interessanteste auswählen[1], wenn ihm für den Genuß des Ganzen nicht Zeit und Geld genug zur Verfügung steht; bezüglich der Geldfrage braucht man nicht allzu ängstlich zu sein, da von der Zentrale des Verbandes wohlfeile Unterkunftsgelegenheit verschafft wird; auch ist auf Hilfe seitens der Behörden zu hoffen; so hat das Bischöfliche Generalvikariat in Osnabrück schon Beihilfen in Aussicht

[1] Alles Nähere erfährt man von der Zentrale des Karitasverbandes in Freiburg i. Br., Belfortstr. 20.

gestellt. Es wird auch von den Vereinen gut verantwortet werden können, wenn sie für den einen oder anderen Teilnehmer aus ihren Reihen ein Reisestipendium bewilligen (besonders für Lehrer und Lehrerinnen); durch mannigfache Vorträge und praktische Anregungen werden die zurückkehrenden „Karitasschüler“ sicher die Auslagen wieder vergüten.

Für den Ausbau der Karitaswissenschaft aber wird es von besonderem Werte sein, daß möglichst bald andere Staaten nach dem Beispiel von Baden Fachlehrstühle für dieses Gebiet an ihren Hochschulen begründen. Die gewaltigen Kräfte, die in der Karitas ruhen, dürfen auch von den höchsten wissenschaftlichen Organisationen nicht länger übersehen werden.

Das Experiment in der Psychologie[1].

Von Dr. Franz Rüsche, Vikar, Altenrüthen (Westf.).

Mit der Anwendung des Experimentes und der Ausbildung mathematischer Berechnungsmethoden nahm seit dem 16. Jahrhundert die Naturerkenntnis ihren gewaltigen Aufschwung und begann zu einer exakten Naturwissenschaft aufzusteigen. Diese ungeahnten Erfolge mußten naturgemäß dazu antreiben, Experiment und Mathematik soweit als möglich auch in andere Wissenschaften einzuführen. Nahe lag da der Gedanke an die Psychologie, der Gedanke, nicht allein die Physis, sondern auch die Psyche mit diesen Hilfsmitteln zu durchforschen. Jedoch schien das innere Seelenleben keinen Angriffspunkt dafür zu bieten, so daß man sich vielfach, wie auch Kant es tat, mit der Unmöglichkeit solcher Versuche zufrieden gab.

Das wurde anders im 19. Jahrhundert. In seiner ersten Hälfte (1824/25) erschien ein Buch mit dem eigenartigen Titel: „Psychologie als Wissenschaft, neugegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik.“ Darin erstrebte Herbart eine „exakte“ Psychologie mit der Aufgabe einer mathematisch begründeten Statik und Mechanik der Vorstellungen als antagonistischer Kräfte. Wenn er auch sein Ziel verfehlte, so lag in seinem Geiste doch ein Ahnen von der Erreichbarkeit jenes für nicht realisierbar gehaltenen Ideals. Erst in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts wurde der richtige Weg gefunden. Die Anstöße dazu kamen von der Astronomie und vor allem von der Physiologie her. Gewisse Abweichungen oder „Fehler“ bei astronomischen Beobachtungen (sog. „persönliche Gleichung“ nach Bessel) gaben schon zu Anfang der sechziger Jahre W. Wundt die Veranlassung zu Experimenten, diese psychologisch bedingte Erscheinung aufzuhellen. Weit bedeutsamer aber als die Entdeckung der „persönlichen Gleichung“ wurden für die Psychologie einfache, schon viel früher angestellte Versuche des Physiologen Ernst Heinrich Weber. Er hatte dabei für verschiedene Sinnesgebiete gefunden, daß nicht jede Veränderung eines physischen Sinnesreizes auch

[1] Auf eingehendere Literaturangaben ist in diesem Aufsatze verzichtet, da er nur ganz allgemein orientieren will. Wer einen tieferen Einblick gewinnen will, sei auf die Lehr- und Handbücher verwiesen, besonders auf: W. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie (3 Bde); H. Ebbinghaus, Grundzüge der Psychologie; J. Geyser, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie.

eine parallele Veränderung der psychischen Empfindung hervorruft, sondern daß eine ebenmerklich neue Empfindung erst dann eintritt, wenn der Reiz eine gewisse für die einzelnen Sinnesgebiete verschiedene Veränderungsgröße (die später sog. Unterschiedsschwelle) überschreitet[1]. Die Unterschiedsschwelle hat auf ein und demselben Sinnesgebiete aber nicht eine absolut, sondern relativ gleiche Größe, d. h. diese Größe steht zu der Größe des vorangehenden Reizes stets in gleicher Proportion. Erfordert also z. B. ein Druck von 1 g Stärke einen Zuwachs von $^1/_{10}$ g, damit eine neue Empfindung eintritt, so verlangt ein Druck von 2 g nicht etwa auch wieder $^1/_{10}$ g, sondern $^2/_{10}$ g Zuwachs, damit die gleiche Wirkung erzielt wird. Betrachtet man die fortschreitenden ebenmerklichen Empfindungsänderungen als gleiche Stufen der Empfindungsreihe, so kann man sagen: Die Empfindung verändert sich in absolut gleichen Stufen, wenn sich der Reiz in relativ gleichen Stufen bewegt, oder: Wenn die Empfindung in arithmetischer Progression zunimmt, so muß der Reiz in geometrischer Progression ansteigen. Das ist das sog. Webersche Gesetz. Seine Gültigkeit, nebenbei bemerkt, ist übrigens, wie genauere Untersuchungen dargetan haben, an bestimmte Grenzen und Bedingungen gebunden. Darauf wie auch auf die Kontroverse über seine tiefere Interpretation und Deutung braucht hier jedoch nicht weiter eingegangen zu werden.

Von den Ergebnissen Webers ging Gustav Theodor Fechner aus. Er erkannte ihre Wichtigkeit und ihre über den physiologischen Wert hinausgehende Bedeutung. Ja, er steigerte von den Anschauungen seiner Metaphysik her ihre Bedeutung so weit, daß er das Webersche Gesetz als den Ausdruck der funktionellen Abhängigkeitsbeziehung nicht allein zwischen Reiz und Empfindung, sondern überhaupt zwischen Körper und Seele, zwischen Diesseits und Jenseits (im Sinne seiner Metaphysik), zwischen Physis und Psyche auffaßte. Daher nannte er die Wissenschaft, die sich mit diesen Dingen beschäftigen sollte, Psychophysik. Im Jahre 1860 erschien sein Werk „Elemente der Psychophysik“. Da er das Webersche Gesetz als so umfassend und allgemeingültig darzutun suchte, so erstrebte er auch dessen streng mathematische Formulierung. Die Ableitung seiner Formel kann hier übergangen werden. In Worten ausgedrückt besagt sie: Die Empfindung wächst proportional dem Logarithmus des Reizes. Natürlich darf man das nicht so verstehen, als ob jedesmal die Empfindung dem Logarithmus der zugehörigen Reizgröße gleichzusetzen sei; vielmehr soll es heißen: Die Reihe der Empfindungen läuft nicht proportional der Reihe der Reize, sondern proportional der Reihe der Logarithmen der Reize. Ein Beispiel macht die Sache klarer. Der Einfachheit halber legen wir hier das dekadische Logarithmensystem zugrunde, das ja von der Schule her am bekanntesten zu sein pflegt. Die dekadischen Logarithmen von 10, 100, 1000, 10000 . . .

---

[1] Die Unterschiedsschwelle ebenso wie die Reizschwelle (d. i. der Punkt, bis zu dem ein Reiz von 0 her ansteigen muß, um überhaupt erst eine merkliche Empfindung wachzurufen) sind für unser Leben von unschätzbarer Bedeutung. Wie die Tatsache der Reizschwelle unser Bewußtsein von der Empfindung der unzähligen schwachen, unter der Reizschwelle bleibenden physischen Reize entlastet, so bewahrt die Unterschiedsschwelle davor, immerfort den unaufhörlichen geringen Schwankungen der innern und äußern Reize mit der Empfindung folgen zu müssen. Ohne Reiz- und Unterschiedsschwelle würde das Leben zur unerträglichen Qual und könnte eine höhere Geistesentwicklung sich nicht entfalten.

sind 1, 2, 3, 4 ... Hätten wir nun eine Reihe von Reizen der Größen 10, 100, 1000, 10000 ..., so würden die entsprechenden Empfindungen nicht in einer Reihe voranschreiten, die proportional der Reizreihe ist, wie etwa 1, 10, 100, 1000 ..., sondern in einer Reihe, proportional der Reihe der Logarithmen der Reize, die also gebaut ist wie die Reihe 1, 2, 3, 4 ... Man kann sich dieses Verhältnis veranschaulichen, wenn man auf einer Wagerechten (der Abszissenaxe) von einem Punkte derselben aus, der gleich 0 gesetzt wird, nach einer Richtung hin gleiche Stücke (Abszissen) abträgt, die Teilstücke mit 1, 2, 3, 4 ... bezeichnet und dann in diesen Punkten Senkrechte (Ordinaten) errichtet, deren Größen, den Abszissen 1, 2, 3, 4 ... korrespondierend, 10, 100, 1000, 10000 ... betragen. Verbindet man die Kopfpunkte der Ordinaten durch einen fortlaufenden Linienzug miteinander, so ergibt sich die logarithmische Kurve, die den Gedanken Fechners von dem Verhältnisse zwischen Reiz und Empfindung zur Anschauung bringt. Während die Abszissen — das Bild der Empfindungsstufen — in gleichen Schritten vorangehen, nehmen die Ordinaten — die Darstellung der den Empfindungen entsprechenden Reize — mit steter Beschleunigung zu, steigt damit die Kurve immer steiler und steiler an[1]. Betrachten wir in unserem Beispiele die Reizreihe und die Empfindungsreihe etwas genauer, so bemerken wir in ersterer die geometrische, in letzterer die arithmetische Progression und erkennen mühelos das Webersche Gesetz heraus. Die allgemeine Formulierung Fechners, die die Zuordnung von Reiz und Empfindung durch die kontinuierliche logarithmische Funktion darstellt, schließt das Webersche Gesetz in sich ein. Fechner glaubte, in dem logarithmischen Verhältnisse das Gesetz der körperlich-seelischen Zuordnung überhaupt sehen zu dürfen, und nannte es das „psychophysische Grundgesetz". Dessen einem Haupt-Spezialfalle, dem Verhältnisse von Reiz und Empfindung, wandte er in scharfsinnigen theoretischen Überlegungen und ausgedehnten experimentellen Beobachtungen seine besonderen Bemühungen zu. Nach dem Muster naturwissenschaftlich-mathematischer Methoden entwickelte er dabei für die Empfindungsmessung seine sog. psychophysischen Maßmethoden. Die Psychophysik war ihm ein Zwischenglied zwischen Physik und Psychologie und sollte die Verbindung zwischen beiden herstellen. Ihre Aufgabe sei die Erkenntnis einer exakt gesetzmäßigen Zuordnung von Bewußtseinserscheinungen und physischen Reizen.

Die relativ engen Schranken der Psychophysik überschritt nun W. Wundt,

---

[1] Die Empfindung bleibt also sozusagen mehr und mehr hinter dem Reize zurück. Eine Bestätigung für den praktisch-pädagogischen Grundsatz, in Lohn und Strafe weises Maß zu halten, sie zwar nicht auszuschalten, aber genau nach dem jeweiligen Falle abzuwägen. Denn an je stärkere „Reize" das Kind gewöhnt ist, um so größer muß später der „Reizzuwachs" sein, um die gleiche psychologische und pädagogische Wirkung zu erzielen. Das Übermaß stumpft ab. Analog liegt der Fall da, wo ein „verwöhnter" Mensch immer höhere Forderungen an das Leben stellt und, da es sie ihm schließlich nicht mehr gewährt, sich unglücklich und freudlos fühlt. Mit steigender „Kultur" (nicht ist hier die echte, innere Kultur gemeint) steigen die „Ansprüche"; das Ende ist Blasiertheit, Mißmut, Unzufriedenheit, Taumel. Wenn nicht rechtzeitig Selbstbescheidung und Umkehr eintreten, reißen häufig genug Krisen und Katastrophen die immer steiler ansteigende Kurve der „logarithmischen Funktion" von Glücksgütern zu Glücksempfindung jäh ab und setzen sie wieder in der Tiefe an. So wird dann die falsche Kultur auf ihrem Höhepunkte zu ihrer eigenen Totengräberin. — Hier liegt auch ein psychologischer Grund für den Erfahrungssatz: „Je mehr er hat, je mehr er will."

indem er das Experiment aus dem psychophysischen Gebiete auf eigentlich und rein psychologischen Boden verpflanzte und ihm ein weiteres Wirkungsfeld eröffnete. Ihm kam es nicht mehr so sehr auf die Erforschung der Zuordnung von Reiz und Empfindung an als vielmehr auf Erkenntnis der Zuordnung und der Beziehungen der Empfindungen untereinander und zwar nicht allein rücksichtlich ihrer Intensität (Stärke) – mit ihr nur hatte es die Psychophysik zu tun –, sondern auch rücksichtlich ihrer Qualität (Beschaffenheit). War dieser prinzipielle Schritt getan, so gab es keinen Grund, bei den Empfindungen stehen zu bleiben, es konnten in weiterem Fortschritt auch die Vorstellungen, Gefühle, Assoziationen usw. der experimentellen Untersuchung unterworfen werden. Die äußeren Reize hatten dabei als Hilfsmittel nur die Aufgabe, bestimmte durch sie registrierbare seelische Erscheinungen und deren Modifikationen zum Zwecke rein psychologischer Untersuchung hervorzurufen. Aus dem psychophysischen Experimente wurde so das psychologische, aus der Psychophysik die experimentelle Psychologie. Diese gewann bald großes Interesse und viele Mitarbeiter. Wundts Institut für experimentelle Psychologie, das er in den siebziger Jahren an der Universität Leipzig ins Leben rief, wurde das Vorbild ähnlicher Laboratorien in der ganzen Welt und zog im Laufe der Zeit Schüler an aus fast allen Ländern und Kontinenten.

Nach diesem kurzen geschichtlichen Rückblicke betrachten wir die Bedeutung und Aufgabe des Experimentes in der Psychologie.

Die Psychologie, insoweit sie Erfahrungswissenschaft ist, hat es mit den Tatsachen und Vorgängen des inneren Seelenlebens zu tun, ich sage des Seelenlebens, denn die Seele selber entzieht sich ja der direkten Wahrnehmung. Die Bewußtseinserlebnisse aber sind das direkte Objekt der introspektiven Selbstbeobachtung, ganz ohne diese ist keine psychologische Erkenntnis möglich. Doch ist die reine Selbstbeobachtung noch kein genügendes Instrument einer wissenschaftlich-exakten Beobachtung. Denken wir uns einen Menschen, der einen seelischen Vorgang vollzieht, etwa eine Nachdenken erfordernde Rechenoperation. Jetzt soll er gleichzeitig seine Aufmerksamkeit auf diesen Vorgang selber richten. In demselben Augenblicke, wo er es tut, wird er den Vorgang in seiner natürlichen Gestalt alterieren, ja mehr oder weniger aufheben. Hält er seine Aufmerksamkeit aber auf den ungestörten Vollzug des Vorganges selbst gerichtet, so wird er seine Beobachtung vergessen. Wollte er den Vorgang nachträglich aus der Erinnerung beschreiben, so würde in dem unaufhaltsam weiter fließenden, sich ständig verändernden Bewußtseinsstrome das Bild verfälscht, verschoben werden und lückenhaft sein. Auch wenn man die Selbstbeobachtung unmittelbar auf den Vorgang folgen läßt, so daß sie nicht auf die Erinnerung angewiesen ist, sondern noch in die Periode des „unmittelbaren Behaltens", des „Abklingens" des Vorganges fällt, in der dieser noch relativ unverändert vor der Seele steht, so werden doch in den weitaus meisten Fällen Beobachtung und Urteil in dieser kurzen Periode noch nicht fertig sein und dann denselben Mißlichkeiten unterliegen wie vorhin. Ferner ist nicht zu vergessen: Nimmt man sich vor, den seelischen Vorgang zu vollziehen und dabei in der Selbstbeobachtung sein Augenmerk auf etwas Bestimmtes daran zu richten, so wird man außerordentlich leicht der Gefahr der Autosuggestion erliegen und durch vorgefaßte Gedanken, Vermutungen usw. die Natur des Vorganges verfälschen. Wegen solcher Schwierig-

keiten der reinen Selbstbeobachtung muß man die Fremdbeobachtung, d. h. die Beobachtung fremden Seelenlebens zu Hilfe nehmen. Dadurch wird die Doppelaufgabe: Vollzug des Vorganges und seine Beobachtung, auf zwei Personen verteilt. Die eine vollzieht den Vorgang, ungestört durch irgendwelche besondere Aufgabe der Selbstbeobachtung, die andere richtet ihre Aufmerksamkeit auf diese oder jene Seite an dem Vorgange, deren Untersuchung sie gerade vorhat. Freilich sieht der Beobachter bei seiner Versuchsperson (Vp.) nicht direkt den seelischen Prozeß selber, sondern nimmt nur bestimmte Äußerungen wie Bewegungen, Gebärden, Sprache usw. als charakteristische Zeichen von ihm wahr. Deren Verständnis und Deutung hinwiederum sind aber dem Beobachter nur mit Hilfe seiner in der eigenen Lebenserfahrung oft und oft getätigten Selbstbeobachtung möglich. (Es kann ihm hierbei mehr oder weniger die zufällige Selbstbeobachtung der Vp. Hilfsdienste leisten und Fingerzeige geben.) So gehören Selbstbeobachtung und Fremdbeobachtung in der Psychologie unzertrennlich zusammen. Nicht anders ist es ja im alltäglichen Leben, wo Selbsterkenntnis und Menschenkenntnis einander bedingen und unterstützen.

Bilden auch Selbstbeobachtung und Fremdbeobachtung in ihrer Vereinigung und gegenseitigen Durchdringung das Mittel der psychologischen Erfahrung, so sind sie doch noch nicht ohne weiteres das Mittel der wissenschaftlichen psychologischen Erkenntnis. Das werden sie erst durch ihre methodische Anwendung. Wie der Naturwissenschaftler sich nicht damit begnügen darf, das Naturgeschehen so, wie es sich ihm im natürlichen Ablaufe der Dinge zufällig und in verschiedenartigster Verflechtung und Verknüpfung darbietet, zu beobachten, so darf das ebensowenig der Psychologe gegenüber den Vorgängen des Seelenlebens. Wie jener, so bemüht sich auch dieser, den zu beobachtenden Prozeß in seine Gewalt zu bekommen. Das wird dadurch erreicht, daß er die ihn bestimmenden Faktoren, die ihn tragenden Bedingungen nach Möglichkeit in die Hand nimmt und beherrscht. Auf diese Weise wird es möglich, den Vorgang willkürlich, zu einer der Beobachtung günstigen Zeit, unter geeigneten Umständen und beliebig oft hervorzurufen und der Untersuchung zu unterziehen. Dabei geht er darauf aus, den Bedingungskomplex zu zerlegen und die einzelnen Bedingungen zu isolieren. Durch ihre planmäßige Variation und die Feststellung des jedesmaligen Erfolges davon gewinnt er dann Einblick in die Einzelumstände sowie in den Kausal- und Bedingungszusammenhang bei dem zur Untersuchung stehenden psychischen Geschehnisse. Durch Häufung der gleichen Versuche werden zufällige Unsicherheiten, die dem einzelnen Versuche anhaften, nach Möglichkeit ausgeglichen, durch Verwendung einer Mehrzahl von Versuchspersonen erhalten die Ergebnisse einen überindividuellen allgemeinen Charakter, die Wiederholbarkeit der genau zu beschreibenden Versuche endlich gestattet es jedem anderen Forscher, die Resultate nachzuprüfen, sie zu festigen oder von etwaigen Irrtümern zu reinigen. In dem beschriebenen Verfahren besteht nun die experimentelle Methode; seit Jahrhunderten schon in der Naturwissenschaft heimisch, wurde sie in neuerer Zeit, wie schon oben gesagt, auch in die Psychologie eingeführt. Beim psychologischen Experimente werden Sinnesreize als Mittel verwandt, bestimmte seelische Prozesse in bestimmtem Bedingungszusammenhange gemäß der jeweiligen wissenschaftlichen Absicht zu setzen oder zu variieren. Der Ausdruck „Reiz"

hat hier nicht mehr nur die enge Bedeutung wie in der Psychophysik Fechners, sondern bezeichnet allgemein eine Einwirkung auf die Sinne zur Erweckung von Empfindungen, Vorstellungen, Gefühlen u. dgl. nach Plan und Gesichtspunkten des Experimentators. Äußere unwillkürliche oder auch willkürliche körperliche Veränderungen — sog. Ausdrucksbewegungen — fungieren anderseits sehr häufig als Erkennungssymptome seelischer Zustände und Geschehnisse, deren Begleiterscheinungen sie sind. In den Eindrucksreizen und den Ausdrucksbewegungen besitzt die Psychologie die Ansatzpunkte für das Experiment. Mit Hilfe ihrer Registrierbarkeit werden auch Messung und Mathematik auf seelisches Geschehen anwendbar zur Feststellung möglichst exakter Gesetzmäßigkeiten.

Die experimentell-psychologischen Methoden zerfallen in zwei große Hauptgruppen, zu denen als dritte eine aus beiden kombinierte hinzukommt. Die erste Gruppe umfaßt die sog. Reiz- oder Eindrucksmethoden. Bei ihnen werden psychische Vorgänge von außen beeinflußt, indem man sie durch Sinneseindrücke einfacher oder komplizierterer Art hervorruft oder in ihrem Ablaufe planmäßig verändert. Bei den Methoden der zweiten Gruppe, den sog. Ausdrucksmethoden, dienen jene vorhin genannten Ausdrucksbewegungen dazu, auf die Gestalt seelischer Zustände und Prozesse zurückschließen zu lassen. Diese Methodenart ist besonders auf dem Gebiete der Gefühle von Nutzen. Gefühle und Gemütsbewegungen üben stets einen charakteristischen Einfluß auf die Herz-(Puls-) und Atmungsbewegungen und andere körperliche Zustände aus. Sinnreiche, fein empfindliche Apparate gestatten es, diese mit ihren Schwankungen graphisch in Kurven aufzunehmen, aus denen dann Rückschlüsse auf die zugrunde liegenden seelischen Ereignisse gemacht werden können. Zur dritten Gruppe, dem kombinierten Verfahren, gehören die sog. Reaktionsmethoden. Hier beginnt das Experiment mit einer äußeren Einwirkung auf die Vp. und endet mit einer willkürlichen oder unwillkürlichen Ausdrucksbewegung bei ihr. Die Vp. „reagiert", daher der Name für diese Art der Methode. Sie wird angewandt z. B. bei Zeitmessungen an psychischen Vorgängen. Die Vp. erhält — um einen ganz einfachen Fall anzuführen — einen „Reiz" appliziert und muß, sobald die Empfindung davon ihr deutlich ins Bewußtsein tritt, durch eine verabredete Bewegung reagieren. Die Zeit zwischen Reizeinwirkung und Reaktion kann durch feine Chronometer gemessen werden. Erhält nun die Vp. den Auftrag, bei demselben Verfahren nach der Reizempfindung noch irgendeine bestimmte einfache seelische Leistung zu setzen und dann erst zu reagieren, so gibt die Differenz zwischen dieser Reaktionszeit und der vorhergehenden ein Maß ab für die Zeitdauer der psychischen Zwischenleistung. Auch bei experimentellen Untersuchungen über Gefühle und Affekte wird die Reaktionsmethode mit Vorteil angewandt, indem durch bestimmt gewählte äußere Einwirkungen ein Gefühlsverlauf hervorgerufen wird und dabei die unwillkürlichen Ausdrucksbewegungen, wie Herztätigkeits- und Atmungsschwankungen oder dgl. in der angegebenen Weise registriert werden. — Ergänzend treten zu den genannten Methoden noch die Maßmethoden, die schon von der Psychophysik in Anwendung gebracht wurden. Mit jeder einzelnen von jenen können sie in Verbindung treten. Sie haben es mit quantitativen Bestimmungen seelischer Lebensäußerungen, mit der Messung psychischer Größen zu tun und erstreben nach Möglichkeit exakte mathematische Fassung der Ergebnisse.

Ihre Grundtypen stellte bereits Fechner auf, die mathematische Behandlung der Einzelergebnisse fand in der gleichartigen Bearbeitung naturwissenschaftlicher Versuchsergebnisse ihr Vorbild. Eine eingehendere Auseinandersetzung dieser Dinge muß zum Verständnisse nähere naturwissenschaftlich-mathematische Kenntnisse voraussetzen; die vorstehenden kurzen Hinweise mögen zur allgemeinen Orientierung genügen. — Welche Art von Methode und in welcher differenzierten Einzelform sie jeweils anzuwenden ist, das richtet sich natürlich nach dem Ziele und Gegenstande der gerade vorliegenden Untersuchung.

Es erhebt sich nun die Frage nach der Reichweite des Experimentes in der Psychologie, die Frage, ob es im Seelenleben eine Schranke gibt, über die hinaus es nicht weiter vordringen kann. Ebbinghaus hält das für eine müßige Frage und meint: „Man wird so weit kommen, als es ingeniösen Köpfen gelingt, die Mittel und Wege dazu zu finden[1]." Das ist freilich richtig, und Ebbinghaus selber hat mit seinen bahnbrechenden Methoden der Gedächtnisforschung s. Z. ein Beispiel dafür geliefert[2]. Jedoch sind manche der sog. höheren Seelentätigkeiten in ihrem Bau und Bedingungszusammenhange derartig kompliziert, daß es als unmöglich erscheinen kann, ihren Bedingungskomplex hinreichend in die Gewalt zu bekommen und zu beherrschen, wie es der Sinn des Experimentes nach der obigen Darstellung erfordert. Und in der Tat ist Wundt, der als Altmeister seiner Wissenschaft eine gewichtige Stimme hat, der Meinung, daß das Experiment zwar auch in das Gebiet des höheren Seelenlebens, wie z. B. des Denkens und Wollens, vordringen kann, aber sich überall auf die einfacheren Phänomene beschränken muß. Die Erforschung der verwickelten, höher zusammengesetzten Erscheinungen weist er dagegen der „Völkerpsychologie" zu. Die völkerpsychologische Methode geht den komplexen Gebilden des Seelenlebens, wie sie ihren Niederschlag in Sprache, Recht und Sitte, Kunst, Mythus und Religion gefunden haben, bei den Völkern der Erde nach und sucht durch Vergleichung ihre allgemein menschlichen wie auch ihre spezifischeren Formen herauszuarbeiten und ihren Entstehungs- und Abhängigkeitsverhältnissen auf die Spur zu kommen. Die Verschiedenheit ihrer Voraussetzungen und Bedingungen unter den einzelnen Völkern und Gruppen ermöglicht es dabei, die Bedeutung der Einzelmomente im Ganzen und für das Ganze sowie ihren inneren Zusammenhang ans Licht zu bringen. In seinem großen Werke über „Völkerpsychologie" hat Wundt einen Versuch zur Lösung der angedeuteten Aufgabe unternommen.

Andere Psychologen, besonders die der Külpeschen Schule, wollen auch auf die Erforschung der komplexen psychischen Gebilde und Vorgänge, speziell des Denkens, das Experiment anwenden und zwar in der Form der (systematischen) Selbstbeobachtung. Um z. B. ein bestimmtes Denkerlebnis zu erforschen, lassen sie dieses durch eine geeignete Aufgabe in der Vp. entstehen und von ihr auf Grund der Selbstbeobachtung in der Periode des unmittelbaren Behaltens beobachten und beschreiben[3]. Um die Methode straffer und systematischer zu gestalten, gibt man nacheinander eine größere

---

[1] H. Ebbinghaus, Grundzüge der Psychologie I[2] S. 98.
[2] Vgl. neben den „Grundzügen" sein Buch: „Über das Gedächtnis", Leipzig 1885.
[3] Hierzu vgl. Jos. Geyser, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie[2] S. 563 ff. sowie von demselben Verfasser: Einführung in die Psychologie der Denkvorgänge. Paderborn 1909.

Zahl gleichartiger Aufgaben, unterstellt sie bestimmten Gesichtspunkten und läßt die Beobachtungen in planmäßiger Folge machen. Als Vertreter dieser Richtung seien neben Külpe noch Marbe, Ach, Messer, Bühler und Lindworsky genannt. Um diese Methode und ihre Ergebnisse entspann sich vor Jahren eine etwas hitzige Diskussion, am lebhaftesten wohl zwischen Bühler und Wundt, der jenen Denkexperimenten Namen und Wert eines Experimentes gänzlich absprach. U. a. wurde in dem Streite auch auf die oben kurz erwähnten mißlichen Schattenseiten der reinen Selbstbeobachtung hingewiesen.

Man mag sich in dieser Kontroverse stellen, wie man will, jedenfalls ist es methodisch richtiger, die Denkforschung nicht mit komplexen Gegenständen zu beginnen, sondern den Bau von unten her anzufangen, also auch hier zunächst die allereinfachsten und elementarsten Dinge und zwar unter möglichst einfachen und beherrschbaren Bedingungen zu untersuchen, wie z. B. die Grundfunktion des Denkens, die Erfassung von Beziehungen, ferner das Klarer- und Dunklerwerden der Bewußtseinsinhalte, das Bemerken als psychische Aufmerksamkeit, kurz alles, was zum Grundproblem, dem Problem der Abstraktion, gehört. Erste Schritte sind auf diesem Gebiete bereits getan. Hier rühren wir übrigens an eine der schwierigsten Fragen, mit der schon Aristoteles in seiner Theorie vom *νοῦς ποιητικός* (intellectus agens der Scholastik) gerungen hat. Jene Denkexperimente haben jedoch immerhin ihren Wert darin, daß sie auf ihrem Gegenstandsgebiete orientieren, Wege bahnen, größere psychische Komplexe in relativ einfachere Teile zerlegen, die Einzelkomplexe klarer in das wissenschaftliche Blickfeld heben und so die Problemstellung fördern. Die tiefere und eindringendere Analyse wird aber auf anderen Wegen gesucht werden müssen.





Das Buch im Dienste der Seelsorge.

Von Dr. J. Strake, Leiter der Kirchl. Kriegshilfe, Paderborn.

Man hört wohl öfters den etwas drastisch klingenden Ausspruch: Wenn der göttliche Heiland noch einmal auf die Welt käme, so würde er zur Verbreitung seines Evangeliums . . . Redakteur werden. Es soll damit auf die Notwendigkeit hingewiesen werden, gerade in der heutigen Zeit, in unseren Verhältnissen, in einem Zeitalter, das man nicht mit Unrecht „das papierene" genannt hat, das geschriebene Wort in weit höherem Maße, als es bisher geschah, als Mittel der Seelsorge zu benutzen. Die Bedeutung des Buches im Dienste der Seelsorge ist nun wohl kaum in einer anderen Periode handgreiflicher und offenkundiger geworden als in den Jahren des Krieges, wo jeder Feld- und Lazarettseelsorger immer wieder erfahren hat, was ein gutes Buch aufrichten, heilen und befestigen, aber auch was eine schlechte Lesung niederreißen und unheilvoll zerstören kann.

Die folgenden Zeilen wollen aus dem Gebiete der Kriegsgefangenenseelsorge einige Erfahrungen herausgreifen. Gerade bei den Kriegsgefangenen (natürlich in weiterem Sinne genommen, ohne einen Unterschied zwischen Militär- und Zivilpersonen zu machen) liegen ja die Vorbedingungen für eine durchgreifende Wirkung des geschriebenen Wortes – nach der guten, wie nach der schlimmen Seite – besonders günstig, da die Einsamkeit, Abgeschlossenheit und Eintönigkeit des Gefangenenlebens, der Mangel an Ablenkung und geistiger Anregung die Leute besonders empfänglich macht und für eine gründliche Durcharbeitung des Gebotenen sorgt.

In vielen Tausenden von Kriegsgefangenenbriefen habe ich einen wahren Hunger, eine unbeschreibliche Sehnsucht nach Lesestoff, nach Büchern und Schriften, die den Geist ablenken, das traurige Gefangenenlos wenigstens auf kurze Zeit vergessen lassen, feststellen können. „Sie machen sich keinen Begriff davon, wie sehnsüchtig wir jede Büchersendung erwarten." „Endlich nach vier Monaten konnten wir mal wieder etwas Deutsches lesen." „Möchte Sie auch fernerhin bitten, uns nicht zu vergessen." Solche und ähnliche Wendungen kehren immer wieder.

Auf diesen tausendstimmigen Notschrei hin sind ungezählte Bücher in die Gefangenenlager geschickt worden. Aber leider war auch viel, sehr viel Schlechtes darunter[1]. In vielen Lagern klagen brave Katholiken und auch gutgesinnte Prote-

[1] In welch erschreckender Weise die Schundliteratur unter den in Deutschland befindlichen Gefangenen der Entente, besonders den französischen und belgischen, herrschte, geht daraus hervor, daß infolge zahlreicher Beschwerden der Heilige Stuhl die Kirchliche Kriegshilfe in Paderborn veranlaßte, für eine gründliche Revision und Auffrischung der Lagerbibliotheken zu sorgen, was dann auch mit Hilfe der deutschen Militärbehörden geschah. Es sei hier aber ausdrücklich auf die großen Verdienste hingewiesen, die sich die Schweizerische Katholische Mission in Freiburg (Schweiz) in dieser Beziehung um die in Deutschland internierten französischen und belgischen

stanten, daß der größere Teil der im Lager gelesenen Bücher minderwertig oder direkt schlecht sei. So schreibt einer: „Sie glauben nicht, wie sehr uns diese Ihre Güte rührt. Leider ist in diesem jetzigen Lager fast vorwiegend Schundliteratur vorhanden. Können Sie nicht veranlassen, daß uns einige gute Bücher zugeführt werden?" (6. 3. 18 Frankreich). Ein anderer schreibt aus England: „Wirklich gute Bücher hier zu erhalten, besonders dieser Art (katholische), ist nicht leicht, während moderne und zum großen Teil seichte Lektüre in Massen zu haben ist." (30. 11. 17.) Desgleichen aus England: „Eine Anzahl guter Bücher tut not, zumal in diesem Lager, wo für 200 Mann fast gar keine, kaum der Ansatz zu einer Bibliothek vorhanden ist und deshalb von den Leuten aller möglicher Schund in den Mußestunden geradezu verschlungen wird." (3. 3. 18.)

„Ich habe Rationskarten bei mir eingeführt," so schreibt ein Bücherwart in England, „damit der Stoff (d. h. die guten Bücher) etwas länger ausreicht, da unsere Büchersammlung so ziemlich auf dem Standpunkte des ‚Nick Carter' steht." (28. 7. 18.) „Ich selbst bin ja," so heißt es anderswo, „vollauf beschäftigt, jedoch Sonntag nachmittags gehe ich gern ein bißchen zu ‚Klugs', wo ich vorzüglich unterhalten werde. In unserer Bücherei finden sich viele fade Sachen, deshalb war mir's immer eine Erleichterung, wenn jemand zu mir kam und ich ihm ein gutes Buch zum Lesen geben konnte." (13. 5. 17. England.)

Bei dieser Sachlage kommt die seelsorgliche Bedeutung des Buches und die Notwendigkeit, das geschriebene Wort als Seelsorgsmittel nach Möglichkeit auszunützen, zur vollen Geltung. Viele unter den Kriegsgefangenen waren, zum Teil gerade durch die schlechte Lektüre im Gefangenenlager, auf religiöse und sittliche Abwege geraten. Da mußte auch das Buch als Helfer und Retter wieder herangezogen werden. Und in der Tat sind die Hoffnungen, die man auf diese seelsorglichen Wirkungen der guten Lesung setzen kann, auch dann nicht unerfüllt geblieben, wenn nicht gerade die schriftliche Anmeldung einer Bekehrung eingelaufen ist.

Vor mir liegt ein ganzer Berg von Briefen und Karten, in denen Kriegsgefangene sich über die Wirkungen der ihnen von der Kirchlichen Kriegshilfe zugesandten Bücher und Zeitschriften aussprechen. Viele von ihnen haben in der Gefangenschaft zum erstenmal Schwierigkeiten und Einwürfe gegen den Glauben gehört, viele, die sie früher schon gehört, haben erst in der Stille des Lagers und in der pessimistischen Grübelei der Prisonerseele die Bedeutung und Wucht der Einwände empfunden. Manche sind gleich beim ersten Angriff zusammengebrochen, weil sie keinen Halt, weder in sich, noch auch von außen, hatten. Viele haben noch eine Zeitlang gekämpft, aber aus Mangel an Anregung und Aufklärungsmöglichkeit gaben sie sich schließlich verloren. Da war es oft ein Buch, das ihnen über diese Schwierigkeiten hinweghalf, weil es ihnen Aufklärung über Zweifel schaffte. Auch hierfür einige Proben aus Gefangenenbriefen. „Die Schriften, die ich erhalten habe, helfen mir sehr über die Zeit hinweg und tragen sehr viel zu meiner Belehrung bei. Je tiefer ich mich in diese Schriften vertiefe, desto größere Freude finde ich an ihnen. Ich habe mir durch diese Schriften über verschiedene Punkte sehr befriedigende Aufklärung verschaffen können, und ich bin dadurch in die Lage versetzt worden, viele Einwände Andersgläubiger vollständig zu widerlegen." (7. 1. 17. Engl.) Ein anderer Gefangener schreibt offen von sich: „Ich muß gestehen, daß ich in religiöser Beziehung

Gefangenen erworben hat, während die Kirchliche Kriegshilfe außer der Vermittlung zahlreicher und großer Büchersendungen regelmäßig erscheinende religiöse Flugschriften in französischer, italienischer, englischer und russischer Sprache (mehrere Millionen Exemplare) verschickte. Im übrigen gilt wohl auch von diesen Gefangenen dasselbe, was von unseren in fremden Ländern gefangengehaltenen Landsleuten hier gesagt wird.

tief gesunken war, aber, indem ich mich in mein Schicksal zurechtgefunden, mich wieder aufgerafft habe. Ein junger Mensch kann sich in die Gefangenschaft besonders schlecht fügen, das liegt schon in der Natur eines jeden begründet. Und es ist gewiß, daß dieses einen Einfluß auf das Geistesleben ausüben muß. So ist es mir nämlich ergangen. Das Lesen Ihrer Schriften hat sehr viel Gutes in meinem Verhältnis zum Schöpfer gewirkt, und deswegen fühle ich mich verpflichtet, nochmals meinen herzlichsten Dank auszusprechen." (31. 3. 18. Engl.) Aus einer ähnlichen Geistesverfassung schreibt wieder ein Kamerad: „Eine größere Freude hätten Sie mir nicht machen können, als durch Übersendung der drei Exemplare der Apologetischen Volksbibliothek und der Schriften von Alban Stolz. Es sind in mir auch schon Zweifel am Glauben aufgestiegen. Ich habe sie, Gott sei Dank, niedergerungen. Es ist auch kein Wunder (d. h. daß die Zweifel kamen). An wen sollte ich mich halten? Da kamen Ihre Schriften, und die haben mir gezeigt, was wahr und unwahr ist. Ich bin ein völlig neuer Mensch geworden." (14. 1. 18. Engl.) „Habe nun Gelegenheit, die Geheimnisse unserer heiligen Religion besser verstehen zu lernen und mich zu wappnen wider die vielen Angriffe gegen sie. Möge es mir ermöglicht sein, noch recht lange (in Ruhe) diese Lehren zu studieren, damit, wenn ich einst heimkehre, diese Prüfungszeit auch in dieser Hinsicht nicht ohne Früchte bleibe." (2. 9. 18. Engl.) „Durch die wiederholt gesandten Schriften, für welche ich herzlich danke, bin ich wieder auf den allein rechten Weg des Glaubens gebracht worden." (18. 9. 18. Frkr.)

Klare Begriffe, ein besseres Verständnis der Wahrheiten und sittlichen Vorschriften unserer heiligen Religion werden also durch ein entsprechendes gutes Buch gewaltig gefördert, gewiß keine geringe Frucht der Seelsorge. Aber auch der Wille und das Herz wird durch die gute Lesung günstig beeinflußt. Sie gibt dem Leser die sittliche Kraft zu treuer Pflichterfüllung im persönlichen Leben, sie verleiht ihm Liebe und Anhänglichkeit an Religion und Kirche, edle Begeisterung zum Arbeiten für Gott und seine heilige Sache, zum mannhaften Eintreten bei Angriffen gegen Glaube und Sittlichkeit, sie macht ihn zum Apostel unter seinen Mitmenschen.

Die zahlreichen Berichte, die der Kirchlichen Kriegshilfe von ihren Vertrauensmännern in den Gefangenenlagern und Arbeitskommandos zugingen, sind vielfach rührend zu lesen wegen des apostolischen Eifers, der aus ihnen hervorleuchtet, und der selbst wieder durch die Lesung neue Nahrung fand. Auch hier einige Auszüge:

„Alle diese Bücher mit ihrem guten wissenschaftlichen, religiös erbauenden und belehrenden Inhalte habe ich mit Freude und Interesse gelesen, bieten sie mir doch wertvolle, notwendige geistige Auffrischung." (27. 1. 18. Engl.) „Mit großer Freude bestätige ich Ihnen den Empfang der mir gesandten Bücher und Schriften. Wie im heißen Sommer alles Wachsbare nach Regen und Tau verlangt, so verlangt unser Herz und Geist nach frommen Ermahnungen und geistiger Unterhaltung, denn unser Leben gleicht einem Wüstenleben." (27. 1. 18. Frk.) „Ich habe bereits einen großen Teil Ihrer Werke wiederholt und mit großem Interesse gelesen und fühle mich nach alledem wahrhaft glücklich, ein Kind unserer heiligen Kirche zu sein. So wird es wohl vielen meiner Kameraden gehen, welche diese Schriften gründlich und aufmerksam in Betracht ziehen." (19. 6. 18. Engl.) „Herzlichen Dank sage ich Ihnen, daß Sie mich resp. unsere Gemeinde wieder mit einer Sendung Ihrer schönen Bücher versehen haben . . . Leider verlieren hier viele Kopf und Herz, gehen nach . . . Was sie da tun, will ich Ihnen nicht schreiben. Aber wir . . . wollen uns zusammenscharen um unser Banner und treu in Not und Elend zum Vaterland und der heiligen katholischen Kirche halten." (15. 10. 18. Engl.) „Bringe auch die Schriften soviel wie möglich zur Verteilung und hoffe, gute Früchte zu ernten. Wirklich, aus denselben

schöpft man Mut und Kraft, und zugleich spitzt man die Waffen gegen die heutigen modernen Religionsfeinde. Habe schon manches in dieser Beziehung erfahren müssen; leider sogar von Katholiken, von denen man es nicht erwartet hätte." (24. 4. 19. England.)

„In kurzer Folge sind zu meiner größten Freude und Überraschung wahre Bücherserien angekommen. Auf die sieben Bücher apologetischen Charakters, die ich leider nur flüchtig beantworten konnte, erschienen drei Pakete mit zehn Erbauungsheftchen, Erzählungen und naturwissenschaftlichen Werken. Sie alle sind eine kostbare Fundgrube von Idealen und Wahrheiten, die Geist und Herz erheben, uns wegführen aus dem nüchternen, gleichgültigen Alltagsleben eines Prisoners nach den Gefilden stiller Freuden und edler Gefühle." (18. 12. 18. Engl.) „Ich könnte Ihnen manche schöne Beispiele berichten. Vor nicht langer Zeit wurde ich, um nur eines anzuführen, mit einem jungen Unteroffizier bekannt, der mein Buch ‚Abende am Genfer See' in die Hand bekam und dasselbe mit Interesse las. Ich gab ihm dann Dr. Klugs ‚Glaubensinhalt der katholischen Kirche', das er mit großem Eifer studierte. Wiederholt äußerte er mir gegenüber seine Freude über dieses prächtige Werk, das so überzeugend und markig geschrieben ist, und betonte, er sei durch dieses Buch ein ganz anderer geworden. Kurze Zeit darauf erkrankte und starb er. Ich glaube fest, daß die Vorsehung ihm diesen Weg gewiesen hat, um ihm seinen fast erloschenen Glaubenseifer wieder zurückzugeben. Auch Klugs ‚Katechismusgedanken' habe ich oft auch in Händen Andersgläubiger gesehen. Leider kann ich Ihnen meine Erfahrungen und Beobachtungen nicht alle mitteilen; es würde Sie sicherlich freuen." (17. 11. 18. Frkr.) „Wieviel Gutes die Kirchliche Kriegshilfe bei den Gefangenen gestiftet durch Bücher und Schriften, weiß ich aus Erfahrung. Mancher wurde vor dem Unglauben bewahrt und viele wurden zu Aposteln unter den Kameraden. Die Früchte werden sich dann zeigen, wenn diese Braven in ihr liebes Vaterland wieder zurückkehren. Ihr Dank wird bestehen in Liebe und Treue zu Gott, Kirche und Vaterland." (Internierter Theologe aus der Schweiz 15. 2. 19.)

Für viele Gefangene mußten die religiösen Schriften die Sonntagspredigt ersetzen, da entweder überhaupt kein Gottesdienst stattfand oder der Geistliche der deutschen Sprache nicht mächtig war. So schreibt einer, die ihm übersandten Bücher seien ihm sehr willkommen gewesen und würden auch von den Kameraden gern gelesen. „Ganz besonders gut hat mir das Buch ‚Der unendliche Gruß' von Alban Stolz gefallen. Es ist mir gleichsam ein Ersatz gewesen für eine sonntägliche Predigt und wohl geeignet, Erbauung und geistigen Nutzen daraus zu ziehen." (2. 12. 17. Engl.) „Die Bücher selbst wandern von Hand zu Hand und manch guter Gedanke wird dahin getragen, wo sonst selten ein Gotteswort hindringt." (20. 1. 19. Ägypten.)

„Es läßt sich gar nicht ermessen, was für ein Trost für uns Kriegsgefangene die Bücher aus der Heimat sind. Es ist noch das einzige Band, das so viele an die Überlieferungen des Elternhauses bindet. Ich spreche Ihnen daher sowohl in meinem eigenen Namen, wie auch in dem vieler Kameraden meinen herzlichsten Dank aus. Die religiösen Verhältnisse sind bei uns gerade nicht erstklassig gestellt. Unser englischer Army Chaplain hat einen sehr großen Sprengel, er spricht auch kein Deutsch, infolgedessen liegt bei Gottesdiensten usw. die Hauptlast auf meinen Schultern. Trotzdem halten sich die Leute gut, doch sind sie eben meist auf sich selbst angewiesen, daher ist es mir immer sehr lieb, wenn ich ihnen ein gutes Buch in die Hand drücken kann. Es ist mir daher auch für die Zukunft jede Gabe willkommen, das Lesebedürfnis ist sehr groß, sehr groß aber leider auch die Masse schlechten und seichten Lesestoffes." (14. 7. 18. Frkr.)

(5. 6. 19.)

„Da der katholische Geistliche, der uns jeden Sonntag besucht und das heilige Meßopfer feiert, nicht Deutsch reden kann, so finden wir gerade in diesen Büchern die großen Wahrheiten unserer Religion. Ich sage auch herzlichen Dank für die wissenschaftlichen, die auch vielfach von Kameraden gelesen werden, die früher über geistige Nahrung gespottet haben." (22. 12. 18. Engl.)

Welche Schwierigkeiten die Gefangenschaft auch für einen Theologen mit sich bringen kann, mögen die folgenden Mitteilungen zeigen, die zugleich auch wieder ein Beweis sind für die seelsorgliche Bedeutung der Lektüre. „Vom 14. Juli 1916 bis 20. Januar 1918 kam zweimal ein katholischer französischer Geistlicher ins Lager und das zu einer Zeit, da jedermann der Ruhe bedurfte, nämlich spät abends, als wir ganz durchnäßt vom Arbeitsplatz heimkamen. Und trotzdem war der Andrang zum Empfang der heiligen Sakramente außergewöhnlich groß. Freilich viele sahen in dem französischen Domkapitular . . . einen Spion, dem man nicht beichten könne, ohne damit sich und sein Vaterland zu verraten. Unter diese Nörgler zählte auch ich damals. Zur Erklärung diene folgendes: Anfangs war ich mit meinem Seminar nicht in Verbindung, und als die ersten Nachrichten einliefen, brachten sie mir nicht das, was ich wünschte: theologische Bücher. Wohl wurden von verschiedenen Seiten Unterrichtsbücher und andere Werke an mich abgeschickt, die aber nicht bis zu mir gelangten, da sie der englische Zensor jedenfalls als verdächtig zurückhielt. Nahezu ein Jahr war ich ohne geistige Lektüre, und ich hätte so gerne geschöpft aus dem Wasser des Lebens. Aber wo sollte ich die Quelle suchen? Wenn ich damals zufällig ein schlechtes Buch in die Hand bekommen hätte, ich wäre wahrscheinlich zusammengebrochen. Ein einziges Buch hatte ich gerade zur Hand, ein Algebrabuch, und ich vertiefte mich aufs Geratewohl in die Mathematik, ohne zu wissen, ob ich es später noch verwenden könnte. Ich berechnete und studierte in der knappen Zeit, allein die Unzufriedenheit in mir stieg immer mehr. Ich war schon fast so weit gekommen, Gottes Vorsehung anzuklagen, da erschienen – Sie hatten uns ja nicht vergessen, wenn wir auch für den Vater Staat soviel wie tot waren –, zur rechten Zeit Ihre apologetischen Werke und schließlich auch Unterrichtsbücher. Bartmanns Dogmatik wurde ausgepreßt, Apologie in mir und gegen andere begonnen. Der Arbeitseifer war aufs neue in mir erwacht. Und darum ein herzliches Vergelt's Gott für Ihre mir so teueren Gaben . . . So kann ich denn mit Recht sagen, Sie haben mich gerettet und mir die alte Freude am Priesterberuf wiedergegeben. O hätten Sie doch auch nur ein Ahnung, wie sehnsuchtsvoll man nach den Zeichen der Teilnahme, und seien sie noch so klein, ausschaut in den düsteren Stunden der Gefangenschaft." (19. 2. 19. Ausgetauschter.)

Wo das Buch von einem freundlichen Worte, auch aus Laienmund, begleitet wird, da kann es in besonderer Weise wirken. So möchte ich zuletzt noch dankbar hinweisen auf die segensreiche apostolische Arbeit, die besonders unsere kriegsgefangenen Theologen und Ordensbrüder unter ihren Kameraden gerade durch die Verbreitung guten Lesestoffes geleistet haben. Auch hier wieder ein Brief für viele. „Mit bestem Danke bestätige ich den Empfang der mir zugesandten Bücher (Sammelsendung zum Verteilen) ‚Neues Testament' und ‚Treu zu Gott' (Gebetbuch für Kriegsgefangene). Sie können sich keine Vorstellung machen, mit welcher Habgier Ihre Bücher auf unseren Kommandos von allen gutgesinnten Kameraden, gleichviel ob katholisch oder evangelisch, verschlungen werden. Ein Zeichen, wie sehr solche Bücher nötig sind. Es ist eine wahre Freude zu sehen, wie Ihre Bücher als Waffe gegen die gemeinen Schlagworte leichtsinniger Kameraden benutzt werden. Leider kann man nicht genug katholische Schriften auftreiben, um den Wünschen aller Kameraden nachzukommen. Das herrliche Buch ‚Gedanken und Ratschläge' von P. A. v. Doß

liegt stets auf unserem Tische. Jeden Abend kann man es offen in der Hand eines Kameraden sehen. Schon mancher hat gesagt: ‚Wenn man das liest, bekommt man ganz andere Gedanken.‘ Leider haben wir nur ein Exemplar dieses schönen Buches. Vergebens habe ich bis jetzt unter den katholischen Schriften einen einfachen Schulkatechismus gesucht. Leider habe ich diesen überall vermißt, obgleich er das beste, schönste und nötigste Buch ist, das man uns schicken könnte. So recht sagt Herr Kaplan Weskamm (in seinem Gebetbuche ‚Treu zu Gott‘): ‚In der Gefangenschaft wird der Glaube geprüft.‘ Wohl nirgends wird mehr über Gott und Religion gesprochen als unter den Gefangenen. Sie begreifen also, welchen Dienst weitere Sendungen von Ihrer Seite uns erweisen und welchen Segen sie spenden. Möge der liebe Gott Ihre gemachten Anstrengungen vergelten, die uns geopferte Zeit reichlich vergelten!“ (1. 1. 19. Frkr.)

Die Zeiten sind ernst, für den Glauben und die Sitte drohen von allen Seiten große Gefahren, für die Kirche birgt die Zukunft Schwierigkeiten und Kämpfe, der Seelsorge harren gewaltige Aufgaben. Auch das geschriebene Wort ist Schwert und Schild, auch das Buch kann sein ein Sämann, der seinen Samen sät. Möge unser katholisches Schrifttum sich immer mehr den Bedürfnissen und gerechten Ansprüchen der neuen Zeit gewachsen zeigen, mögen aber auch die Hirten der Herde Christi dieses bedeutsame Hilfsmittel der neuzeitlichen Seelsorge entsprechend und ausgiebig benutzen!

Für unsere heimkehrenden Gefangenen.

Von Domvikar Weskamm, Paderborn.

Gewiß hat bei der Heimkehr unserer Feldgrauen keiner der hochwürdigen Herren Seelsorger es zu bedauern gehabt, wenn er während der vier Jahre des Krieges brieflichen Verkehr mit seinen pfarrangehörigen Soldaten unterhalten hatte. Noch viel empfänglicher für jedes tröstende und ermunternde Wort aus der Heimat sind aber die Gefangenen. Ihrer Heimkehr sind nun schon längere Zeit so viele Bemühungen der Heimat gewidmet, daß wir, mit Gottes Hilfe, sie bald in unserer Mitte zu begrüßen hoffen. Ist da nicht schon jetzt ein besonderer Willkommengruß des Heimatseelsorgers an seine noch in der Fremde gefangenen Söhne angebracht? Ein paulinisches „Gott ist mir Zeuge, wie ich mich nach euch allen sehne im Herzen Jesu Christi“? Ein gutes Wort zur rechten Zeit? Ein solches Wort, „wunderbar für jeden von uns geschrieben . . . mit Gier gelesen“ (aus dem Dankbrief eines Gefangenen nach Empfang dieses Grußes) ist der kleine Seelsorgerbrief „Wenn die Schwalben heimwärts ziehn“. Das 16seitige Schriftchen im 8° Format liegt im Verlage der „Kirchlichen Kriegshilfe“ Paderborn vor, und zwar in zwei Ausgaben: A für verheiratete Männer, B für ledige Kriegsgefangene. Preis 10 Pfg. – Es ist unnötig, daran zu erinnern, daß Bestellung und Absendung bald geschehen müssen, wenn die Schwalbenbriefe ihren Zweck noch erreichen sollen.

Im gleichen Verlage erscheint eben in neuer Auflage, als Willkommengruß der Heimat an die heimkehrenden Gefangenen, das Büchlein von Henriette Brey, „Willkommen daheim“. (32 Seiten, Preis 20 Pfg.) Seine goldenen Trostworte, eingegeben von christlicher Liebe und klug erwogen in Berücksichtigung der derzeitigen Heimatverhältnisse, sprechen zu Verstand sowohl als zu Herzen aller Leser, zumal aber der aus Gefangenschaft Heimkehrenden. Wir empfehlen das Schriftchen von neuem auf das eindringlichste allen Seelsorgern zum Verteilen an die in die Heimat zurückkehrenden Kriegsgefangenen.



Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Ein prächtiges Werk über **Das Deuteronomium** hat E. König-Bonn für den Sellinschen Kommentar zum Alten Testamente geschrieben (Band III, Leipzig 1917, Deichert; M 7,70). Derselbe zeigt die bei K. gewohnte Art: Akribie und Gründlichkeit, saubere Diskussion der Probleme unter reichster Heranziehung der neuesten Literatur, knappe präzise Erklärung, sorgfältige Spezialuntersuchung vieler Einzelheiten. Freilich, um das gleich zu sagen, die Übersetzung mit ihrem Ziel der photographischen Treue der Wiedergabe leidet an einer gewissen Schwerfälligkeit, gibt vor allem dem Genius der deutschen Sprache sein Recht nicht. Fremdwörter wie „Signal, Statue, Kultus, Gerichtsnormen oder gar plastische Nachbildung" gehören m. E. auf keinen Fall in eine deutsche Übersetzung. M. T. wird gegenüber LXX sehr hoch gewertet, wenn auch nicht als fehlerlos erklärt. „Die richtige Stellung zur LXX kann nach meinem Urteil, schreibt er, nur die sein, daß sie selbstverständlich immer und immer wieder verglichen werden muß, daß aber die jetzt so weithin gebräuchliche Ausdrucksweise ‚LXX liest' ... falsch ist." Die Meinung, daß die „Metrik" selbst für den gesetzgeberischen Teil des Textes wertvolle Dienste leisten könne (Hempel), wird durchaus abgelehnt. Gegenüber den trennenden Momenten wird literarkritisch mehr, als anderswo, auch das Einheitliche betont. Die deuteronomische Gesetzgebung umfaßt nicht nur c. 12–26, fängt vielmehr schon mit c. 5 an. Die ursprüngliche Einleitung dieses legislativen Kernes war nur 4, 45–49. An diesen schloß sich ursprünglich nur die Ermahnung 28, 1–46 und der Bericht über die Niederschrift dieser Tora in 31, 9–13. Die Sprüche in c. 33 gehören aber schon in die vorkönigliche Zeit, das Lied Mosis c. 32 freilich erst in die Exilszeit. Die Zerlegung des Urdeuteronomiums in eine singularische und pluralische Quelle (Puukko, Hempel u. a.) wird abgelehnt. Dagegen werden in der Umrahmung verschiedene Stücke unterschieden; der Versuch aber, sie wieder zu verschiedenen Schichten zu vereinigen, ist „aussichtslos". Als Quellen der gesetzgeberischen Teile des Deuteronomiums sieht K. außer dem Gewohnheitsrecht und den Ideen der Schriftpropheten an den Dekalog, das elohistische Bundesbuch (Ex. 20, 22–23, 33) und das jahvistische Bundesbuch (so nennt er Ex. 34, 10–26), während ihm die Benutzung des Priesterkodex und des Heiligkeitsgesetzes unsicher ist. „Anlaß und Zweck der deuteronomischen Gesetzesdarlegung, wenn man ihn von der negativen Seite her betrachtet, (ist) dieser: Dem Polytheismus und der Bilderdienerei soll durch das Verbot der vielen Kultstätten oder Höhen entgegengearbeitet, und damit (sollen) zugleich auch andere Zielpunkte des wahren Prophetismus, wie die Verinnerlichung, sittliche Auswirkung und Humanisierung der Jahvereligion, möglichst erstrebt werden." Mit dem relativ mosaischen Ursprung des

Deuteronomiums nicht nur nach der Rechtsseite, sondern auch für die Reden wird gerechnet, die These von der Niederlegung des Deuteronomiums in den Grundstein des Salomonischen Tempels (Naville, Grimme u. a.) aber abgelehnt. K. verteidigt die Meinung, daß das Urdeuteronomium nach der erschütternden Katastrophe von 722 in der Nähe des Jahres 700 entstand, und zwar in dem den prophetischen Gedanken geneigten Priesterkreise Jerusalems. Die Stufen des Werdens des Deuteronomiums sind: Urdeuteronomium — mindestens eine vermehrte Ausgabe dieses — Entstehung unseres Deuteronomium mit der Schlußabfassung des Pentateuch. Geistesgeschichtlich „liegt der Quellpunkt der deuteronomischen Schöpfung . . . in einem neuen Erwachen der geistigen Faktoren . . ., indem das Priestertum . . . sich vom wahren Prophetentum Moses' und seiner Nachfolger zum Kampfe gegen die religiöse Untreue des Volkes erwärmen ließ und dabei die Zentralisation des Kultus als durchgreifendes Mittel erwählte. Im Gebiete der Religion . . . bezeichnet das Deuteronomium die letzte Übergangsstufe von der Monolatrie des alten Israel zum Monotheismus. Zugleich . . . setzte es die Religiösität in allererster Linie in die im innersten Zentrum der Persönlichkeit geübte Liebe zu Gott . . . Gegenüber den Kulthandlungen . . . darf man wohl sagen, es komme der deuteronomischen Gesetzgebungsstufe auf den Vollzug der Handlung selbst, aber nicht auf eine im einzelnen geregelte Art dieses Vollzuges an . . . (Der Charakter) einer religiös orientierten Sittlichkeit tritt allseitiger als im Dekalog oder dem elohistischen und jahvistischen Gesetzeskorpus hervor . . . Wie (es) vom Geiste ernster Sittlichkeit durchströmt ist . . ., so ist auch zugleich unverkennbar ein Sinn für Maßhalten, Milde und Menschlichkeit lebendig." So wurde das Deuteronomium zu einem bedeutsamen Faktor in der Geistesgeschichte Israels und gab der Religion des A. T. eine breitere literarische Basis, wenn diese dadurch auch nicht „Buchreligion" im modernen Sinne wurde.

S. Geller behandelt in der Or. Lit.-Zeit. 1918, Sp. 209—19 **Das babylonische Neolithikum und sein Verhältnis zur historischen Zeit.** Ergebnisse: „Das reine Neolithikum gehört auch in Babylonien ganz der Prähistorie an . . . Je mehr Babylonien ins Licht der Geschichte tritt, desto mehr nimmt das Metall, erst Kupfer, dann Bronze, überhand, desto mehr tritt der Stein zurück . . . Hinsichtlich der Verbindung von historischer Zeit und neolithischer Kulturart nimmt Babylonien eine sehr beachtenswerte Sonderstellung im europäisch-vorderasiatischen Kulturkreise ein." Im Zusammenhange des Kultus hat sich das Steingerät, insbesondere das Steinmesser, noch lange zäh erhalten. Die Istarpriester trugen das Feuersteinmesser (ṣurtu) neben „Dolch und Messer", eine interessante Illustration zu der Verwendung des Steinmessers in Ex. 4, 25; Jos. 5, 2. 3 bei der Beschneidung.

P. Humbert glaubt (ebendas. Sp. 224—26), es stecke **Der Deltafürst So' in Hosea V, 11,** der 2. Kön. 17, 4 סוֹא heißt. צָו M. T. und das von Gr. vorausgesetzte שָׁו(א) seien zwei verschiedene „phonetisch-ungefähre Wiedergaben" des fremden Namens des ägyptischen Fürsten. Die Wirksamkeit des Propheten Hosea habe damals (zwischen 727 und 724 v. Chr.) noch nicht aufgehört.

R. Eisler-Feldafing ist die Entzifferung der i. J. 1905 von Flinders Petrie entdeckten elf Sinaiinschriften (vgl. Th. u. Gl. 1918, S. 52 ff.) gelungen. Er veröffentlicht zunächst einen Vorbericht **Entdeckung und Entzifferung kenitischer Inschriften aus dem Anfange des 2. Jahrtausends v. Chr. im Kupferminengebiet der Sinaihalbinsel.** (Bibl. Zeitschr. 1918, S. 1—6.) Wir werden nach Erscheinen der ganzen Arbeit, die für das nächste Heft der Biblischen Zeitschrift in Aussicht gestellt wird, eingehender auf die für die alttestamentliche Wissenschaft sehr bedeutsame Sache zurückkommen. Heute sei nur auf den Schluß des Vorberichtes der

Finger gelegt: „Es steht also fest, daß die mit und vor den Hyksos in Ägypten eingewanderten Semiten das Alphabet schon besaßen."

Jos. Miklik-Oboriste bei Pribram versucht die Wiederherstellung des zweifellos verderbten M. T. von **3. Kg. 8, 12—13** (ebendas. S. 9–14). Er setzt als St. I nach Gr. ein שֶׁמֶשׁ הֵכִין בַּשָּׁמַיִם יְהוָה (= die Sonne setzte an den Himmel Jahve) und ersetzt in St. II יְהוָה durch וְהוּא. Statt seines עוֹלָמִים wird übrigens mit Gr. (*ἐπὶ καινότητος* 3. Kg. 8, 13; *εἰς τοὺς αἰῶνας* 2. Chr. 6, 2) לְעוֹלָמִים zu setzen sein, das auch stilistisch besser ist. *Ἐγνώρισεν* Gr. setzt kaum הֵכִין voraus, wie mit Wellhausen angenommen wird. Denn *γνωρίζειν* des Gr. entspricht im M. T. niemals הֵכִין. Vielmehr führt Job 34, 25 auf הִכִּיר, das הֵכִין im Wortbilde ebenso nahe steht.

Th. Taggers **Psalmen Davids** (Berlin 1918, H. Hochstein; ℳ 7,50) ist jedenfalls ein glänzend ausgestattetes Buch. Sonst ist allerdings nicht viel Gutes darüber zu sagen. Die Übertragung der 46 Psalmen ist eine sehr freie, den Sinn aber keineswegs immer richtig wiedergebende. Die erhabene Poesie der Lieder Israels zerrinnt unter den Händen dieses sie übertragenden Dichters ebenso wie die deutsche Grammatik. Beispiel: „Lobsingt dem Ewigen. | Ihr alle Völker! | Zelebriert den Herrn ach! | Alle Gemeinschaften! | Wohltat neigt er | uns groß | inwohnt uns ohne Aufhör | seine Treue. | Lobsingt!" (Ps. 117, Vulg. 116.) N. Peters.

Neues Testament.

Die Schriften des Neuen Testamentes neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von E. Baumgarten, W. Bousset, H. Gunkel, W. Heitmüller, G. Hollmann, A. Jülicher, R. Knopf, F. Koehler, W. Lueken und weil. Joh. Weiß. 3. Aufl. herausg. von W. Bousset u. W. Heitmüller. (Göttingen 1916, Vandenhoeck u. Ruprecht.) Dieses 1906 in erster Auflage veröffentlichte Bibelwerk erschien 1916/17, nachdem es in weitesten protestantischen Kreisen (20000 Ex.) Verbreitung gefunden, in 3. Auflage, nach dem Tode von Joh. Weiß herausgegeben von Bousset und Heitmüller, in vier Bänden, ca. 111 Bogen stark. Dem I. Bande sind die synoptischen Tafeln von J. Weiß mit Unterscheidung der Quellen in vierfachem Farbendruck beigegeben. Aus Pietät gegen Joh. Weiß wurde möglichst konservativ verfahren, doch wurden die wissenschaftlichen Ergebnisse seit der zweiten Auflage möglichst verwertet, die exegetischen und literarischen Probleme mehr hervorgehoben. Die hier vorgetragene Schriftauffassung spiegelt den Geist der modernen liberalen protestantischen Theologie wider, den Joh. Weiß in der Vorrede zur ersten Auflage vertritt: „Ohne Rücksicht auf dogmatische Theorien soll der Gehalt der Schriften nach historischen Prinzipien klargestellt werden." „Das Historische muß ohne übernatürlichen Faktor erklärt werden" (I. Bd. 51). – Bd. I: **Die Geschichte des N. T. Die drei älteren Evangelien (Mk., Mt., Lk.).** Preis ℳ 6,80, **geb.** ℳ 8,30 enthält die Geschichte des N. T. von Jülicher, die Einleitung in die drei älteren Evangelien und die Erklärung der Synoptiker von J. Weiß (W. Bousset). Die wissenschaftlich annehmbarste Lösung der Quellenfrage wird in der Zweiquellentheorie gefunden, die in der Erklärung von Mt. und Lk. durch Angaben am Rande erläutert wird. Lk. und Mt. haben außerdem Sonderquellen, Lk. eine Umformung von Q.; Mt. insbesondere eine an apokryphe Apostelgeschichten erinnernde, Petrus verherrlichende (Mt. 16, 17) Überlieferung. Die drei Evangelien sind Endgestalten einer vor ihnen vorhandenen Überlieferung, deren ursprüngliches Bild (Jesus ein menschlicher Lehrer, Helfer der Kranken usw.) durch die idealisierende, umbildende Phantasie der Urgemeinde in das Übermenschliche und Göttliche verklärt wurde (37. 41. 58). Die

letzte Stufe dieses Prozesses ist das Johannesevangelium. Dieser Weg der Entwicklung von der Menschheit zur Gottheit ist der historische, nicht die umgekehrte Auffassung der modernen radikalen Mythentheorie. Im Markusevangelium finden sich neben der Anschauung des Evangelisten von Jesus als allmächtigem Gottessohn ungetilgte Reste einer ältesten menschlichen Auffassung seiner Person (42). Mt. ist kein Originalwerk eines Apostels, sondern (griechisch geschriebenes) Werk eines außerhalb Palästinas lebenden Judenchristen (nach 70). Im Matthäusevangelium finden wir einen phantastischen Zuwachs der Überlieferung (47), besonders Petrusgeschichten betr. Ein lehrreiches Beispiel der dichtenden Phantasie der Urgemeinde liefern die Auferstehungsgeschichten, Visionen der Apostel. Eine Reihe von Geschichten, besonders Wundergeschichten, sind überlieferungsgeschichtlich zu erklären als motiviert durch alttestamentliche Weissagungen, andere sind Nachbildung prophetischer Vorbilder, vielfach sind sie Parallelen zu Vorbildern auf heidnisch-hellenistischem Gebiet (52. 132). Die Wunder werden, je jünger die Evangelien, quantitativ und qualitativ gesteigert. Soweit sie historische Grundlage haben, sind die Heilungen meistens auf Suggestion zurückzuführen (56). Die Totenerweckungen sind als Erweckungen Scheintoter oder ähnlich zu erklären (vgl. 124). Die Kindheitsgeschichten sind späterer legendarischer Zuwachs. – Die Worte Jesu zeigen durch Sprache, Lokal- und Zeitkolorit, daß sie in die Zeit Jesu fallen; die meisten sind original, wenn sie auch vielfach keine Prioritäts-Originalität zeigen; manche sind später tendenziös umgeformt (63 ff.), besonders Worte, die als Gesetze für das Gemeindeleben galten u. a., indessen sind in ihnen die Hauptzüge einer geschlossenen Persönlichkeit noch deutlich erkennbar. – Dies sind im großen und ganzen die Gesichtspunkte, die bei der Einzelerklärung der drei Synoptiker maßgebend gewesen sind. Wo die Tendenz die Erklärung nicht beeinflußt, liefert die Erklärung manches Schätzenswerte, besonders nach der geschichtlichen Seite hin, wie das bei der wissenschaftlichen Bedeutung der Mitarbeiter selbstverständlich ist. Den Leser setzt das Werk in den Stand, sich kurz und schnell über die moderne liberale Schriftauffassung und ihre wissenschaftliche Erklärungsmethode im wesentlichen zu orientieren. – Bd. IV: **Das Johannesevangelium, die Johannesbriefe und die Offenbarung des Johannes.** Mit Sachregister zum ganzen Werk (ℳ 5,20, geb. ℳ 6,70). Uns liegt der I. Halbband, das Johannesevangelium (Heitmüller) enthaltend, vor. Hier befinden wir uns im Fahrwasser der modernsten Kritik. Die kirchliche Überlieferung von dem langen Leben und dem Aufenthalt des Apostels Johannes in Ephesus ist ungeschichtlich. H. vertritt und begründet nach bekannten Mustern die Hypothese, daß Johannes entweder 44 mit Jakobus oder vielleicht in den sechziger Jahren getötet worden sei. Damit wird zugleich der kirchlichen Überlieferung von der Herkunft unserer fünf johanneischen Schriften von diesem ephesinischen Apostel Johannes der Boden entzogen (6). Zu dieser Legende ist es gekommen durch Identifizierung des bekannten „Presbyter" Johannes des Papias (Eus. H. E. 3, 39) mit dem Apostel Johannes. Diese Verwandlung ist zurückzuführen auf die Rivalität der kleinasiatischen Kreise gegen Rom (Petrus), die sich mit der Autorität eines Apostels decken wollten. An wichtigen Punkten entfernt sich Johannes weiter von der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit als die Synoptiker. Diese den Überlieferungsstoff frei und souverän gestaltende Lehrschrift bringt dort nicht Geschichte, sondern Sage und Dichtung, sie will die Synoptiker nicht ergänzen, sondern verdrängen (13 ff.). Als Lehrer erscheint Jesus; in Wirklichkeit ist es der Evangelist, der Reden und Erzählungen komponiert, um seinen Lesern zu zeigen, daß Jesus der einzige, ewige Sohn Gottes ist, der in der Zeit Fleisch geworden, eine Darstellung der Christologie, wie sie sich in der späteren Zeit der christlichen Gemeinde entwickelt

hatte. Eine spezielle Polemik richtet sich gegen die Gegner derselben, das ungläubige Judentum dieser Zeit, zugleich ist das Evangelium Werbeschrift an die Adresse der Heiden, weniger richtet es sich gegen den Gnostizismus. Die Hauptquelle der joh. theologischen Auffassung ist seine persönliche eigene religiöse Erfahrung, beeinflußt durch den jüdischen Hellenismus, die paulinische Form des Christentums und Einflüsse des heidnischen orientalischen Synkretismus. Dabei mögen überlieferte Worte Jesu zugrunde liegen. Den geschichtlichen Rohstoff entlehnt das Evangelium den Synoptikern und der Überlieferung. Kurz: die Darstellung ist keine geschichtliche, sondern eine Illustration der religiösen theologischen und kirchlichen Anschauungen des Verfassers. Die Bedeutung des Evangeliums liegt darin, daß es aus dem jüdischen Messias den Offenbarer Gottes macht, eine Umprägung aus dem Semitischen ins Hellenistische und damit den innersten Kern dessen trifft, was Jesus wollte, was aber die Synoptiker nicht deutlich genug erkennen ließen. — Gegen die modernen Quellenscheidungstheorien verhält sich H. ablehnend. Die Erklärung macht es sich zur Aufgabe, das Evangelium von diesen dargelegten Gesichtspunkten aus in seiner jetzigen Gestalt zu verstehen. Zeit der Entstehung: 100—140, zunächst wahrscheinlich als Privatschrift in dem Kreise der 21, 24 genannten Männer. — Von Bd. II: Die paulinischen Briefe und die Pastoralbriefe ℳ 6,—, geb. ℳ 7,50 und Bd. III: Die Apostelgeschichte, der Hebräerbrief und die katholischen Briefe ℳ 4,—, geb. ℳ 5,50 liegt uns nur je ein Halbband vor.

Theodor Zahn, **Die Urausgabe der Apostelgeschichte des Lukas.** IX. Teil der „Forschungen". (Leipzig 1916, A. Deichert; 400 S., ℳ 15,—.) Diese Arbeit des hervorragenden Exegeten und Forschers bekennt sich zur Theorie von Fr. Blaß (auf kath. Seite besonders von J. Belser vertreten), nach der Lukas die Apostelgeschichte zweimal herausgegeben, und zwar das zweitemal als eine verbesserte und verkürzte Auflage (Sin, A, B, C), die seit dem 4. Jahrh. in der Kirche die alleinherrschende geworden ist, während die Urausgabe (repräsentiert durch Cod D und Trabanten) nur in bedeutenden Bruchstücken und ältesten Bibelübersetzungen, griechischen Handschriften und Zitaten alter Schriftsteller auf uns gekommen ist, zunächst für Theophilus und einen engen Kreis bestimmt, in wenig vollkommener Stilart und umständlicherer Fassung. Z. schickt dem von ihm geplanten Kommentar zur Apostelgeschichte diesen Versuch zur Wiederherstellung des Textes der Urausgabe voran. — Als sichere Grundlage für die Rekonstruktion der Urausgabe gebraucht Z. nicht den Cod. D (Bezae Cantabr.), dessen Wert für die Wiederherstellung einer Urausgabe vielfach überschätzt wird (S. 8 ff., 226), sondern die älteste lateinische Übersetzung, die ein Ganzes von einheitlichem Gepräge ist, in ihren verschiedenen Gestaltungen auf die einzige, in Afrika entstandene Übersetzung als ihre Wurzel zurückgehend (vgl. S. 12). Auf die Übersicht der zur Wiederherstellung des altlateinischen Textes benutzten Quellen (Bibelhandschriften — d u. e werden nur zur Illustration herangezogen —, Lektionarien, Zitate) folgt die Rekonstruktion des lateinischen Textes der Urausgabe (25—127), versehen mit reichhaltigem textkritischen Apparat. Diese lateinische Urausgabe gibt ein einheitliches Bild des ihr zugrunde liegenden Originals, das sich durch stetig wiederkehrende Eigentümlichkeiten in der Auswahl und Behandlung des Stoffes von dem Bilde abhebt, das unser kanonischer Text bietet. Die verschiedenen jüngeren Textformationen angehörigen Teile, die aber mehr oder weniger bedeutende Reste der ältesten Version enthalten, sind in Kursivschrift gedruckt und in kleiner Notenschrift die Zwischenbemerkungen über solche Abschnitte, über die zu weniges dieser Art überliefert ist, als daß ein vollständiger Textabdruck gerechtfertigt erschien. Im zweiten Hauptabschnitt (240—327) wird unter Hinzuziehung der griechischen Texte

(der beiden Majuskeln D [doch s. oben!] und E, einer Reihe von Minuskeln, von den Vätern besonders Iren.) sowie der orientalischen Versionen (besonders Syr.) eine Rekonstruktion des griechischen Textes der Urausgabe mit reichem textkritischen Apparat gegeben, wobei die von dem herrschenden Texte abweichende Textform durch Sperrdruck hervorgehoben wurde. Einleitende Ausführungen orientieren über die Textzeugen; die sowohl auf die lat. wie die griech. Textedition folgenden Erläuterungen zu Einzelstellen (127–79; 327–78) bieten ein gewaltiges, auf scharfsinnige Beobachtungen gestütztes, wissenschaftlich wertvolles Material. Von besonderem Interesse und ausführlich sind die das „Apostelbekret" behandelnden (154–66; 358–65), mit dem Resultate, daß in der griechischen Urausgabe das *καὶ πνικτοῦ(ῶν)* ursprünglich ist, trotz der Auslassung in D und in der altlateinischen Version.

H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Das 36. Heft der **Beiträge zur Geschichte von Stadt und Stift Essen,** hrsg. vom dortigen Historischen Verein (Essen 1917, gedruckt bei Fredebeul u. Koenen) ist recht reichhaltig und bietet viel des Interessanten. Es beginnt mit einer Widmung zu Wilhelm Grevels 80. Geburtstag (geb. 13. Sept. 1835) und zählt die Schriften und Artikel (im ganzen 56) des verdienten Lokalforschers nebst den von ihm bearbeiteten Archiven (17, ungedruckt) auf. Die umfangreichste Arbeit des neuen Heftes ist die Abhandlung von Oskar Ismer: Der Dreißigjährige Krieg als Ursache des wirtschaftlichen Niederganges und der Verschuldung der Stadt Essen vom 17. bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts. An der Hand der Quellen zeichnet der Verf. ein übersichtliches Bild jener im allgemeinen abwärts gerichteten wirtschaftlichen Entwicklung. Ferdinand Schröder gibt sechs Briefe des Freiherrn Klemens v. Asbeck an seine Braut und Gattin heraus. Klemens v. A. entstammte einer alteingesessenen Familie der Essener Gegend, seine Frau einer hochadligen französischen Emigrantenfamilie; in Paderborn hatte sie mit ihrem Vater eine neue Heimat gefunden. Heinrich Wiedemann stellt Erinnerungen des Stiftsherrn Ludwig Brockhoff zusammen. Br. entstammte einer alten Essener Familie und starb 1912 als Stiftsherr zu Aachen. Friedrich Draeger bietet einen Artikel: Die ersten Eisenbahnen der Stadt Essen. Wilhelm Biesten gibt aus dem Nachlasse des Kanonikus Biesten einen Versuch einer Beschreibung des Kaiserl. freiweltlichen Reichsstiftes Essen. 1780. heraus. Biesten war Kanonikus am Essener Stift und starb 1812 84jährig. Wilhelm Rotscheidt stellt Studierende aus Essen und Umgegend I. zusammen. Es sind vertreten das Gymnasium illustre in Bremen und die Universitäten Gießen, Harderwyk, Herborn und Leiden.

Richard Volpers will in seiner Schrift: **Friedrich Schlegel als politischer Denker und deutscher Patriot** (Berlin u. Leipzig, Behrs Verlag [Feddersen], 1917) zeigen, wie Friedrich Schlegel das Problem des Verhältnisses vom Ich und von dem Staate und der Nation löste. Dabei legt er besonderes Gewicht darauf, die Lösung dieses Problems in enger Verbindung mit dem Lebensgange Schlegels zu betrachten. Wie so viele andere huldigte Friedrich Schlegel in der Zeit der Französischen Revolution und den folgenden Jahren demokratischen Anschauungen. Es folgte eine unpolitische Zeit. Von großem Einfluß auf die Wandlung seiner Anschauungen wurden sein Pariser und Kölner Aufenthalt und die nationalen Unglücksjahre 1805–1807. Er wurde vom Demokraten und Weltbürger zum konservativen Politiker und nationalen Denker und Dichter. Eng verknüpften sich wie in seinen Anschauungen so in seinem Leben das Politisch-Nationale und Religiöse (er trat mit Dorothea am 16. April 1808

in Köln zur katholischen Kirche über). Da ihm Österreich als der Hort des Konservatismus erschien, wandte er ihm seine besonderen Sympathien zu und siedelte nach Wien über. Es ist dem Verfasser gelungen, die großen Verdienste Friedrich Schlegels um die Wiedererweckung des nationalen deutschen Lebens, die man bisher nur zu sehr übersehen hat, ins rechte Licht zu setzen. Dazu bietet das Buch eine Fülle interessanter Einzelheiten. Möge es dem Verfasser vergönnt sein, in einem zweiten Bande sein Werk über das Jahr 1809 hinaus fortzuführen.

Von Moritz Loeb liegt ein drittes Buch vor unter dem Titel: **Der papierne Feind.** Die Weltpresse als Schürer des Deutschenhasses (Augsburg 1918, Haas u. Grabherr. Vgl. die Besprechung der beiden früheren in dieser Zeitschrift 1916, S. 269 f. und 1917, S. 555). Der Verfasser behandelt 16 französische, nordamerikanische, italienische, englische und russische Zeitungen, ferner die welsche Schweizerpresse, De Telegraaf und die Christianiapresse. Das spannend geschriebene Buch bietet viel Belehrendes und Interessantes.

Eine schöne Festschrift hat P. Ferdinand Doelle O. F. M. zur Vierhundertjahrfeier der sächsischen Provinz vom heiligen Kreuze (1918) unter dem Titel: **Die Observanzbewegung in der sächsischen Franziskanerprovinz** (Mittel- und Ostdeutschland) **bis zum Generalkapitel von Parma 1529** veröffentlicht (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 30 u. 31. Münster 1918, Aschendorff; ℳ 7,60). Der Verf. war fast ganz auf handschriftliche Quellen angewiesen. Die Arbeit zerfällt in drei Teile. Der erste Teil trägt den Titel: Die Observanz in der sächsischen Franziskanerprovinz. Unter dem Einflusse der Reformkonzilien von Konstanz und Basel nahm die Observanz in der sächsischen Ordensprovinz einen gewaltigen Aufschwung. Als Gründe für denselben führt P. Doelle den musterhaften Lebenswandel der sächsischen Observanten und das Zurückgehen der Ordensdisziplin bei den sächsischen Konventualen an. Der zweite Teil behandelt die Unionsbewegung in der sächsischen Franziskanerprovinz. Nach der Durchführung der Martinianischen Reform (benannt nach dem Papste Martin V.) in der sächsischen Provinz suchte der Provinzial Ludwig Henning vergeblich die Observanten Sachsens und Schlesiens im Interesse des Friedens seiner Jurisdiktion zu unterwerfen. Dann suchte er ebenso vergeblich im Interesse der Einheit seine ganze Provinz unter den Vikar der Observanten zu stellen. Erst 1517 kam eine Union zustande, indem der Papst Leo X. auf dem Generalkapitel zu Rom alle reformierten Franziskaner endgültig von den nichtreformierten Konventualen trennte und unter einem eigenen General zu dem einen Ordo Fratrum Minorum vereinigte. Die sächsischen Observantenklöster wurden auf dem Kapitel zu Lyon 1518 zur Provinz vom heiligen Kreuze erhoben, und aus den Klöstern der sächsischen Martinianer wurde die Provinz vom hl. Johannes dem Täufer gebildet, die 1521 in die niedersächsische (Prov. s. Io. Bapt.) und die obersächsische (seit 1523 Prov. Thuringiae) geteilt wurde. Der dritte Teil beschäftigt sich mit den Kämpfen um die Kustodien Breslau und Goldberg von 1517—1529. Dieselben waren seit dem Ende des 15. Jahrh. zwischen den Böhmen und Sachsen heftig umstritten. Das Generalkapitel von Burgos wählte einen mittleren Weg und teilte sie an die Sachsen und Böhmen auf. Aus nationalen und politischen und anderen Gründen leisteten die Sachsen vorerst auch dem Beschlusse von Burgos keine Folge. Als man nach der bestätigenden Sentenz des Generalkapitels von Parma vom J. 1529 denselben auszuführen anfing, wurden die Konvente der beiden sächsischen Provinzen in den Wirren der Reformation dem Orden entrissen. Dem Buche sind 24 Beilagen angehängt.

Im 27. Hefte der 4. Reihe der Religionsgeschichtlichen Volksbücher (Tübingen 1917, Mohr [Siebeck]; ℳ 0,50) schildert Pfarrer Paul Mehlhorn nach den Quellen

Die Frauen unserer Reformatoren. Es ist interessant, auch einmal etwas Näheres über die Frauen Luthers, Melanchthons, Zwinglis und Calvins zu erfahren. Da aber wohl nur protestantische Zeugnisse in Betracht kommen, sind die Schilderungen möglicherweise zu günstig gefärbt. Fr. Tenckhoff.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Glaubenswehr. Von P. Ingbert Naab O. M. Cap., Lektor der Theologie (Die Jugend. Vorträge für Jugendvereine herausgegeben vom Volksverein für das kath. Deutschland, Heft 6; M.-Gladbach 1917, ℳ 1,–). Das Heft enthält achtzehn gut disponierte Vorträge in einfacher, dem Verständnis der Jugendlichen angepaßter Sprache. Es behandelt eine Reihe der wichtigsten Grundfragen über Religion, Gott, Willensfreiheit, Christentum, Gnade usw., ohne ein geschlossenes apologetisches System bieten zu wollen. Seine Eigenart besteht darin, daß es mit psychologischem Verständnis den Gedankengängen der Jugendlichen nachgeht und die besonderen Schwierigkeiten heraushebt, die sich im jugendlichen Alter leicht einstellen. Verf. verlegt sich mehr auf die Offensive als die Defensive. Er will nicht durch Eingehen auf die tausend Einwände der Gegner den Glauben aufkommen lassen, daß unsere Position schlecht sei. Er zieht deshalb meist vor, dem Gegner in die Seele hineinzuleuchten und „ihn damit zu schlagen, womit er sicher getroffen wird: mit den Irrungen seines eigenen Herzens". Die Vorträge, die sich für kirchliche und außerkirchliche Versammlungen eignen, seien bestens empfohlen.

Die natürliche Gotteserkenntnis in der apologetischen Literatur des zweiten Jahrhunderts. Von Dr. theol. A. Waibel (Kempten 1916, Jos. Kösel). Eine sehr fleißige, lehrreiche und zugleich angenehm fließend geschriebene Studie. Sie zeigt, daß die hauptsächlichsten Gottesbeweise aus der Betrachtung des Makrokosmos und Mikrokosmos, wenn auch nicht immer in ausgebildeter Form, so doch jedenfalls in ihren Elementen von jenen frühen Apologeten verwendet werden. Der teleologische Gottesbeweis steht dabei im Vordergrunde, weshalb auch das Problem der Dysteleologien bereits in Bearbeitung genommen wird. Als Gottesbeweise werden auch gewisse Tatsachen übernatürlichen Charakters verwertet, welche in der Apologetik der Gegenwart für die zweite Stufe des apologetischen Beweisganges, die Wahrheit des Christentums, verwendet werden: die Erhabenheit, Harmonie und der sittigende Einfluß der christlichen Lehre, die Wunder und mehr noch als diese die Weissagungen. Das Kausalitätsgesetz wird als Angel der Gottesbeweise anerkannt, die Persönlichkeit Gottes und der monotheistische Charakter des Gottesbegriffes werden stark betont. Die Rolle, die dem Willen hinsichtlich der Gotteserkenntnis trotz ihrer intellektuellen Basis zukommt, wird richtig gewürdigt. Für die Theorie einer angeborenen Gottesidee kann nur Tertullian in Anspruch genommen werden, und dieser nur im Widerspruch zu seinen sonstigen Ausführungen. Die Behauptung Windelbands, jene Apologeten verstiegen sich bez. der Gotteserkenntnis bis zum absoluten Agnostizismus, wird widerlegt, dagegen festgestellt, daß sie sich wohl der Unmöglichkeit einer adäquaten Gotteserkenntnis bewußt sind. Durch Bezugnahme auf die Zeitirrtümer, wie sie im Monismus, Pragmatismus und Modernismus der Gegenwart zutage treten, gewinnt die Schrift an aktuellem Interesse.

Texte zur indischen Gottesmystik. Herausgegeben von Professor Dr. Rudolf Otto. Bd. I: **Visnu Narayana,** Bd. II: **Siddhanta des Ramanuja** (Jena 1917, Eugen Diederichs; jeder Band ℳ 4,–, geb. ℳ 5,50). Von der religiös-philosophischen Spekulation Indiens ist im Abendlande hauptsächlich das monistische Sankara-System bekannt, welches zu Unrecht vielfach als die indische Philosophie und Religion

schlechthin gilt. Viel weniger bekannt sind die Siva-Religion und die Visnu-Religion, obwohl diese ein ganz besonderes Interesse verdienen, weil sie in vielfacher Hinsicht dem Christentum näherkommen als alle anderen außerchristlichen Religionen. Band I führt uns durch ausgewählte Texte in die Visnu-Religion ein, die mit ihrem theistischen Gottesbegriff, der Lehre von dem aus Gnade bereiteten Heil, dem in der unio mystica bestehenden Heilsgut und den Forderungen der Glaubens- und Liebes-Hingabe auffallende Analogien zum Christentum bietet. Daß auch die Religions-vergleichung allgemach in besonnenere Bahnen einlenkt, mag man daraus entnehmen, daß der Herausgeber, dem wir gewiß nicht in allem folgen können, doch in seiner Einleitung und seinem dem religionsgeschichtlichen Parallelengesetz gewidmeten Schluß-exkurs mit allem Nachdruck betont, daß aus den Parallelerscheinungen der Schluß auf Abhängigkeit voneinander nicht gezogen werden darf, daß vielmehr die allgemein menschliche religiöse Veranlagung naturgemäß auf verschiedenen Gebieten zu ähnlichen Bildungen ohne gegenseitige Beeinflussung gelangen könne. Der II. Band enthält den durch Thibaut mit dem Namen Siddhanta belegten ersten und wichtigsten Teil des Kommentars zu den Vedanta-Sutras, den Ramanuja († 1137), der große Gegner Sankaras, verfaßte und in dem er gegen das monistische All-Eins des letzteren den fühlenden, wollenden, liebenden und geliebten persönlichen Gott verteidigt. Es geschieht dies in einer Art, die sehr stark an die Scholastik erinnert. Der Heraus-geber vergleicht Ramanuja mit Bonaventura, sofern er „die innige, glühende, emotionale Religion volkstümlicher Heiliger und Propheten aufs neue verbindet mit der gesamten Gelehrsamkeit, der Theologie, Philosophie und Allgemeinbildung seiner Zeit und sie vorträgt in der gelehrten Sprache, dem Sanskrit".

Ur-Arische Gotteserkenntnis. Ihr neues Erwachen im Sonnenreiche und die Erschließung der kleinen und großen Mysterien. Von Ernst Tiede. Mit 77 Ab-bildungen (Geheime Wissenschaften Bd. XV. Berlin 1917, Hermann Bersdorf Verlag; ℳ 10,–). Die okkultistische Literatur schwillt immer mehr an. Fast jede Woche bringt neue Erscheinungen auf diesem Gebiete, die deutlich beweisen, daß die Massen sich auf die Dauer nicht mit dem geistlosen Materialismus abspeisen lassen. Da der christliche Glaube, der die befriedigendsten Aufschlüsse über die brennendsten Fragen des Lebens bietet, als gänzlich abgetan gilt, so wendet man sich angeblichen uralten Geheimlehren zu, wie sie namentlich die moderne Theosophie zu besitzen vorgibt. Alchemie, Astrologie, Magie, Kabbalah und Rosenkreuzerei leben von neuem auf und finden wortgewandte Verkünder. Verf. vorliegenden Buches will zur Erkenntnis des leider verdunkelten, urarischen Weistums vordringen. Besonders die Durch-forschung der altüberlieferten Astrologie und Mythe im Lichte der Ario-Germanischen Ursprache soll zu großen Offenbarungen führen und zeigen, daß die in den Veden gelehrte Weisheit, wie die verborgengehaltenen Lehren der Kabbalah, die geheimnis-vollen Mysterien der ägyptischen und christlichen Überlieferung, die Erkenntnislehre der älteren Gnosis und der modernen Theosophie dem urarischen Weistum entsprangen. U. a. kennt und beschreibt er ganz genau den so oft vergeblich gesuchten „Stein der Weisen". Wie zufällig läßt er mit einfließen, daß er seine Mußestunden wohl dazu benutzt, um solchen, die es wünschen, gegen Honorar das Horoskop zu stellen. Daß er dabei immer das Richtige trifft, muß ein „vor Verdun" geschriebener Brief aus dem Felde bestätigen. Es ist damit zu rechnen, daß die Flut okkultistischer Schriften, die zwar ihren Nährboden in nichtkatholischen Gebieten, und insbesondere in den vorwiegend protestantischen Großstädten, Berlin an erster Stelle, hat, allmählich auch in katholische Gebiete eindringt. Es sei deshalb auf die hier liegende Gefahr hin-gewiesen. Wie die vorliegende Schrift, so sind auch fast alle übrigen okkultistischen

Erzeugnisse, so sehr sie auch christliches Gedankengut, wo es ihnen paßt, verwenden, nicht frei von direkten Angriffen gegen das kirchliche Christentum. A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Dr. Joh. Brinktrine, Der **Meßopferbegriff** in den ersten zwei Jahrhunderten (Freiburg, Herder). In den letzten Jahren war ein lebhafter Streit über den urchristlichen Meßopferbegriff entbrannt. Es handelte sich darum, ob die Urkirche das Wesen ihres Opfers in den subjektiven Akten des Gebetes und der Danksagung für die Gaben der Erlösung gesehen hat, oder ob sie darüber hinaus auch an eine im Leib und Blut des Herrn erkannte objektive Gott dargebrachte Gabe dachte. Anläßlich dieser Kontroverse, an der sich bereits manche Theologen beteiligt hatten, stellte die Paderborner theologische Fakultät die Frage als Preisaufgabe. Der Verf. unterzog sich deren Bearbeitung, erhielt den Preis und reichte sie nach einigen Verbesserungen bei der Theologischen Fakultät in Freiburg als Promotionsarbeit ein. Der Gang und die Art der Untersuchung waren gegeben. Es mußten die einschlägigen Texte von den Abendmahlsberichten des Evangeliums an bis auf Irenäus einzeln untersucht und auf die gestellte Frage hin beurteilt werden. Diese Beurteilung mußte wissenschaftlich geschehen, d. h. im Rahmen der Zeitanschauung, ohne Eintragung späterer Vorstellungen; wenngleich diese auch vom Standpunkte einer fortgeschritteneren Entwicklung aus berechtigt und verständlich sind, so gehören sie dennoch in das jüngere Entwicklungsbild nicht hinein. Das einzige, was man erwarten darf, können gewisse Richtlinien sein, die am Ende der Untersuchung zur zukünftigen Lehrentwicklung hin gezogen werden. Daß der Verf. die gestellte Aufgabe mit Geschick gelöst hat, wurde auch bereits von anderen anerkannt. Das Ergebnis der Studie faßt B. am Ende dahin zusammen, daß Christus in der Abendmahlsfeier eine wahre Opferhandlung hat. Dasselbe ergibt sich auch für Paulus und zwar aus 1. Kor. 10. Die Didache gebraucht dafür zuerst den technisch gewordenen Terminus *θυσία*; Klemens von Rom nennt sie *προσφορά* und *λειτουργία*, spricht von *προσφέρειν τὰ δῶρα* als eines Gabenopfers. Wahrscheinlich ist auch Ignatius ähnlich zu verstehen, sicher bezeichnet Justin Brot und Kelch als die christliche Opfergabe. Selbst der spiritualistische Alexandriner Klemens sieht in der Eucharistie die *προσφορά* der Gläubigen. „Irenäus hat das Verdienst, daß er die bei seinen Vorgängern vereinzelt und zerstreut sich findenden Gedanken über das eucharistische Opfer zusammengefaßt und in eine einheitliche Darstellung verarbeitet hat." Somit erkannte der Glaube schon zu der Zeit des Urchristentums in der objektiven Gabe der heiligen Eucharistie sein Gott darzubringendes Opfer und nicht einzig in den mit der Darbringung verbundenen subjektiven Gebeten und Danksagungen. Möge die schöne Erstlingsstudie den Verf. veranlassen, seine Kräfte noch weiter der Aufhellung der Meßentwicklung und der Liturgie zu widmen. Der Gegenstand ist groß und erhaben; der Probleme gibt's noch viele, der Arbeiter aber gerade in Deutschland wenige.

Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. Zum Gebrauche bei Vorlesungen und zum Selbstunterricht. Von Dr. Franz Diekamp, Professor der Dogmatik an der Universität Münster. Erster Band. Zweite, neubearbeitete Auflage (Münster, Aschendorff; 308 S., ℳ 4,60). Über den Zweck und die Art des Werkes spricht sich der Verfasser in der Vorrede selbst aus, indem er auf die bekannten zahlreichen Empfehlungen der Kirche betreffs des Studiums des hl. Thomas hinweist. „Im Jahre 1874", so schreibt Verf., „hat M. Gloßner sein viel zu wenig beachtetes, verdienstvolles Lehrbuch der katholischen Dogmatik herausgegeben. Seitdem ist neben den vielen Hand- und Lehrbüchern, welche den Thomismus ablehnen oder

ihn nur teilweise billigen oder zu den wichtigen Schulfragen nicht Stellung nehmen, keine Dogmatik mehr in deutscher Sprache erschienen, die den Thomismus entschieden und folgerichtig vertritt. Da wird man in der Tat von einer Lücke sprechen dürfen." Das Werk soll in drei Bänden erscheinen. Der erste, vorliegende Band, erörtert zunächst in der Einleitung die üblichen Fragen über Gegenstand, Quellen, Aufgabe, Einteilung und Geschichte der Dogmatik. Es folgt dann die Lehre von Gott dem Einen und dem Dreifaltigen. Überall wird, wie der Titel des Werkes verspricht, getreuer Anschluß an den hl. Thomas erstrebt. Möge auch diese Dogmatik, die mit Liebe zur Sache und Begeisterung für die Wahrheit des Glaubens geschrieben ist, neben anderen einen weiten Leserkreis finden. Auch der zweite Band ist bereits erschienen, aber noch nicht bei der Redaktion eingelaufen.

Das während des Krieges bisweilen mit großer Lebhaftigkeit erörterte Thema über den **Soldatentod und Martyrertod** greift Pohle (Breslau) nach dem Kriege noch einmal auf und behandelt es im Anschluß an Thomas von Aquin, wobei er zugleich einen „Beitrag zur Theorie des Martyriums" gibt (Paderborn, Schöningh; 192 S., ℳ 4,20). Als Einzelmomente der Abhandlung werden behandelt: 1. Der Tod durch Menschenhand; 2. Freiwilligkeit des Getöteten; 3. Motiv des Glaubens oder einer anderen christlichen Tugend; 4. Geduldige Ertragung des Todes; 5. Sittliche Verfassung des Getöteten; 6. Christenhaß auf seiten des Verfolgers keine notwendige Bedingung; 7. Die Privilegien der Martyrer. Schon aus dieser Inhaltsangabe geht hervor, daß die Abhandlung über den Rahmen der Beurteilung des Soldatentodes hinausgreift. Schwierig wird die Lösung des Einzelfalles bleiben wegen der Unsicherheit des subjektiven Momentes.

In der Herderschen Sammlung Bücher für Seelenkultur erschien von E. Krebs, Universitätsprofessor in Freiburg, eine eschatologische Schrift: **Was kein Auge gesehen** (200 S., ℳ 2,50). Es handelt sich, wie das zum Buchtitel gewählte paulinische Wort andeutet, wesentlich um die lichtvolle Seite der letzten Dinge. Wir lassen die Überschriften der einzelnen Paragraphen folgen, um den Inhalt des Buches anzugeben: Erdenleben, Ewiges Leben, Lebendiger Gott, Teilnahme an seinem Leben, Glorienlicht, Wiedersehen, Auferstehen, Seligkeit, Himmelssehnsucht, Seelenreinigung, Himmelsverlust, Wert der Zeit, Weihe des Leidens, Himmel auf Erden. Die Darstellung ist gehaltvoll und edel, sehr geeignet, Trost zu gießen in so manche trostsuchende Herzen unserer Zeit. Daß sie auch reiche Anregung für Prediger und Katecheten enthält, soll dabei um so mehr hervorgehoben werden, als die eschatologischen Themata eine sachgemäße, klare, unlegendarische, dogmatische Behandlung erfordern. Verf. nimmt auch Rücksicht auf die kirchlichen Gebete. Die Schrift sei also dem Seelsorgsklerus bestens empfohlen.

Schrönghamer-Heimdal, **Vom Ende der Zeiten.** (Haas u. Grabherr, Augsburg; 2. Aufl., 99 S., ℳ 2,–.) Die erste Auflage bot manche Anstöße; sie sind jetzt behoben. Verf. ist katholischer Schriftsteller und hat bereits mehrere gut aufgenommene Romane geschrieben. In vorliegender Schrift versucht er „das Wissen vom Weltende nach Edda, Wissenschaft und Offenbarung" in Einklang zu bringen. Der Ton liegt auf der Edda; als Exeget wird man Schrönghamer nicht zu Rate ziehen, zumal nicht in den schwierigen Dingen der Eschatologie. Er behandelt im einzelnen 1. Weltuntergang nach der Edda; 2. nach der Wissenschaft; 3. nach der Schrift (schwächster Teil!); 4. Kommende Zeiten. B. Bartmann.

Kirchenrecht.

Albert Michael Koeniger, **Grundriß einer Geschichte des katholischen**

Kirchenrechts (Köln 1919; ℳ 3,20). Bis jetzt besaßen wir nur im ersten Teile des „Kirchenrechts" von Ulrich Stutz (in Holtzendorf-Kohler, Enzyklopädie der Rechtswiss. Bd. V) eine geschlossene Darstellung der geschichtlichen Entwicklung des katholischen Kirchenrechts. K. hat nun das Verdienst, zuerst von katholischer Seite einen klaren Überblick der Geschichte des katholischen Kirchenrechts in flüssiger Darstellung vorzulegen. Quellenbelege sind beigefügt, nicht jedoch die Literaturangaben. Die Schrift bietet eine willkommene Ergänzung sowohl der Handbücher der Kirchengeschichte wie des Kirchenrechts.

Albert Michael Koeniger, **Die Militärseelsorge der Karolingerzeit.** Ihr Recht und ihre Praxis (München 1918, J. J. Lentner; ℳ 3,20). Eine quellenmäßige Geschichte der Militärseelsorge von ihren Anfängen an fehlt noch. Was dazu geschrieben ist, hat K. jetzt im Anhang I (S. 63—68) zusammengestellt. Er selbst bietet einen äußerst gehaltvollen Beitrag, indem er als ausgezeichneter Kenner der Karolingerzeit alle Quellenstellen zur Militärseelsorge zusammenstellt und gründlich verwertet. Die Arbeit bietet auch sonst kirchengeschichtlich und rechtsgeschichtlich wertvolle Bemerkungen.

P. Constantin Hohenlohe O. S. B., **Beiträge zum Einflusse des kanonischen Rechts auf Strafrecht und Prozeßrecht.** (Innsbruck 1918, Tyrolia. 8⁰. 71 S.) Die Beiträge beruhen wesentlich auf der Literatur zur Geschichte des Kriminal- und Prozeßrechtes, sind aber als Zusammenfassung und sachverständige Kritik der bisherigen Meinungen zu der gewiß nicht unwichtigen Frage sehr wertvoll; zudem fehlen auch selbständige Quellenuntersuchungen nicht. Die Arbeit zeigt, daß dem kanonischen Rechte ein recht großes Verdienst um die gerechte, humane und selbst moderne Ausgestaltung der Strafrechtspflege und auch des Zivilprozesses zukommt.

Margarete Huebner, **Untersuchungen über das Naturrecht** in der altchristlichen Literatur, besonders des Abendlandes, vom Ausgange des zweiten Jahrhunderts bis Augustin. (Bonner philos. Dissert. 1918. 8⁰. 82 S.) Der I. Teil: Die Darstellung der Grundlagen der Naturrechtslehre in der Stoa und bei den römischen Juristen beruht wesentlich auf der fleißig benutzten Literatur. Der II. Teil: Das Naturrecht in der Patristik ist eine selbständige, gut geschriebene Untersuchung. Aktuelle Bedeutung haben die Abschnitte: „Das göttliche Gesetz und die Gesellschaft", sowie „Wertung des Staates im Hinblick auf die göttliche Ordnung". Die Verfasserin lehnt sich im ganzen an Troeltsch an unter Abweisung der Ansichten Schillings (s. diese Ztschr. 7 [1915] S. 249); sie meint insbesondere, daß das frühe Christentum den Weg zum Staate nicht gefunden habe.

Berthold Brandt, Postinspektor in Kiel, sucht in einem kleinen Schriftchen: **Religion und Staat** (Kiel 1918, Chr. Haase u. Co. 8⁰. 29 S.) die Notwendigkeit der Trennung von Staat und Kirche aus dem Wesen der Religion zu begründen. Religion ist ihm „die Welt des Fühlens"; sie steht der Musik am nächsten und gewinnt bei der Trennung vom Staate Freiheit!

Der Vortrag von D. J. Schneider, **Was leistet die Kirche dem Staate und dem Volke?** (Gütersloh 1919. 2. Aufl. ℳ 1,20) war schon vor Ausbruch der Revolution gehalten, hat aber durch die Trennungsbestrebungen erneute Aktualität bekommen. Die kurze inhaltsreiche Schrift zeigt für die protestantische Bevölkerung gut, was der Staat der Kirche und der religiösen Arbeit im Staate verdankt. Die prinzipiellen Gesichtspunkte können auch katholischerseits hervorgehoben werden.

Joh. Victor Bredt, **Die Trennung von Kirche und Staat.** Rechtsgutachten für das Konsistorium der französisch-reformierten Kirche in Berlin (Berlin 1919, Gsellius; ℳ 1,75). Br. skizziert die geschichtliche Entwicklung des Verhältnisses von

Kirche und Staat und betont, daß die deutsche reformierte Kirche an sich die Trennung vom Staate als selbstverständlich betrachte und neben dem Staate sich frei entwickeln wolle. Trotzdem wünscht sie die Trennung nicht. Das jetzige rechtliche Verhältnis der verschiedenen Kirchen gegenüber dem Staate und die Folgen der Trennung sind zutreffend behandelt.

Otto Dibelius, **Die Trennung von Kirche und Staat.** Eine Darstellung und ein Aufruf. (Berlin 1919, Schriftenvertriebsanstalt. kl. 8°. 30 S.) Die Schrift ist durch den Satz charakterisiert: „Es ist heute die Forderung von Hunderttausenden in der [evangelischen] Kirche: Los vom Staat, dessen Regierung nicht mehr sicher ist vor kirchenfeindlichem und christusfeindlichem Geist!" Jedoch soll die Lösung vom Staate in einer Weise erfolgen, daß die Kirche ihren großen Aufgaben noch gerecht werden kann. Sachlich beruhen die Ausführungen vielfach auf dem durch Schneider (s. o.) dargebotenen Material.

Karl Lux, **Trennung von Staat und Kirche** (Münster 1919, Aschendorff; ℳ 1,20). Die gehaltreiche Schrift des Münsterischen Kirchenrechtslehrers beruht auf einer ausgedehnten Literatur, die im Anhange wiedergegeben wird; dadurch ist sie wissenschaftlich besonders wertvoll, zumal auch Zeitungs- und Zeitschriftenartikel berücksichtigt sind. Die ernsten Darlegungen bieten eine übersichtliche und klare Einführung in das aktuelle Problem vom Standpunkte der katholischen Kirche.

O. G. Fischbach, **Das Staatskirchenrecht Elsaß-Lothringens** (I. Bd. Straßburg 1917, Karl J. Trübner; ℳ 8,–). Die sachkundige und übersichtliche auf guter Literaturbenutzung aufgebaute Darstellung des bis zur Okkupation der Reichslande durch die Franzosen geltenden Staatskirchenrechtes wird ihren Wert behalten als gutes Bild der unter der deutschen Verwaltung herbeigeführten Rechtsverhältnisse. Behandelt sind die für alle Kulte gemeinsamen Bestimmungen und der katholische Kultus besonders. Den Urteilen des V. kann man nicht durchweg zustimmen. Der Modernisteneid der Religionslehrer erscheint ihm z. B. als unzulässig. „Mit dem Eintritt in den Staatsdienst müssen eigentlich die betreffenden Geistlichen aus der bischöflichen Jurisdiktion ausscheiden." (!)

Alfred Schultze, **Stadtgemeinde und Reformation** (Tübingen 1918, J. C. B. Mohr; ℳ 1,80). Sch. gab den wesentlichen Inhalt dieser Schrift wieder in seiner Antrittsvorlesung als Nachfolger von Rudolph Sohm in Leipzig. Er beantwortet besonders die Frage, welchen Anteil die Stadt mit ihren Rechtseinrichtungen an der Vorbereitung der deutschen Reformation und an dieser selbst hatte. In der Vorreformationszeit gewann der Magistrat Gewalt und Einfluß als Patronatsherr auf den Welt-, als Schirmherr über den Ordensklerus; auch übte er eine weitgehende Kirchenzucht. In der Reformation steigerte sich der Einfluß besonders durch die Berufung und Besoldung der Prediger. Es sind die politischen Stadtgemeinden, die in diesen Fragen durch die Stadtobrigkeit handeln. „Die evangelische Kirchengemeinde wurde die Erbin der Stadtgemeinde." J. Linneborn.

Homiletik.

Der junge Redner. Einführung in die Redekunst. Von Willibrord Beßler O. S. B. Mit 28 Bildern. (Freiburg i. Br. 1918, Herdersche Verlagsbuchhandlung; 368 S., geb. ℳ 7,40). W. Beßler bietet in vorliegendem Buche eine Einführung in die Redekunst, die in mancher Beziehung einen bedeutenden Fortschritt in der Darbietung der Rhetorik bezeichnet. Das Buch besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil enthält formell vorzüglich ausgearbeitete Reden, die zum Teil in der Rhetorikklasse des Verfassers entstanden sind. Diese Reden sind das Material, an

dem die Lehren der Rhetorik studiert und im zweiten Teile des Buches erläutert werden. Schon diese Anordnung des Buches ist ein Vorzug dieser Rhetorik. Ihre Hauptvorzüge liegen aber im zweiten Teile. Hier verfolgt der Verfasser einen anderen Weg, als die Rhetorikbücher alter und neuer Zeit ihn gehen, die ihren Stoff unter den Stichwörtern inventio, dispositio, elocutio, actio gruppieren. Der Weg des Verfassers führt von der fremden Rede über die Erkenntnis der allgemeinen Redegrundsätze zurück zur eigenen Beredsamkeit. Dabei wird er durchaus von dem praktischen Gesichtspunkte geleitet, nicht möglichst viele theoretische Grundsätze, die übrigens auf ein notwendiges und nützliches Maß beschränkt werden, zu vermitteln, sondern wirkliche Redner heranzubilden. Der Lehrgang wird darum unter folgenden Gesichtspunkten entwickelt: Das Wesen der Rede, das Halten der Rede, Grundsätze der Beredsamkeit, Übungen, das selbständige Ausarbeiten einer Rede, der ausgereifte Redner. Den Ref. hat es besonders sympathisch berührt, daß der Verfasser so großen Wert gelegt hat auf die Darlegung des Wesens der Rede. Diese Darlegung allein ist eine kurzgefaßte Rhetorik. Und sie ist darum so wichtig, weil ein bewußter Redner gar nicht entstehen kann, wenn er sich nicht einen klaren Einblick in das Wesen der Rede verschafft hat. Für die Predigt gilt dasselbe, wenn und insoweit sie Rede ist, also als geistliche Rede. Noch ein anderer Punkt sei hervorgehoben, der mit dankenswerter Schärfe vom Verfasser betont wird und auch in der Homiletik mehr beachtet zu werden verdient: In der Rede wird nicht das Thema derselben bewiesen, sondern der Beweggrund, der zur Tat drängen soll. Die Beweiskette der Rede und auch der Predigt als geistlicher Rede ist eine konzentrierte, logisch-psychologisch geordnete Zusammenfassung der Motive, die den Zuhörer zu dem Entschluß zwingen: Ich will, ich muß dies oder jenes tun. Noch viele andere besonders praktische Bemerkungen werden vom Verfasser gemacht, die ihn als einen bewährten Meister der Rhetorik erkennen lassen. Es wird für den angehenden und auch für den schon geübten Prediger von Nutzen sein, sie in diesem Buche nachzulesen. Dem jungen Redner ist das Buch als Einführung in die Redekunst sehr dringend zu empfehlen.

Exerzitien-Vorträge für die Jugend. Zum Gebrauche der Seelsorger für die Vorbereitung der Jugend auf die feierliche Kommunion, auf die Ablegung der Taufgelübde, auf die heilige Firmung usw. Von Georg Deubing, Pfarrer. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Mit kirchlicher Genehmigung. (Limburg a. d. L. 1918, Verlag von Gebrüder Steffen.) Die Exerzitien beginnen immer mehr ein Bestandteil der regulären Seelsorge zu werden. Was früher nur das Privileg von Priestern und Ordensleuten war, ist allmählich das Gemeingut aller Gläubigen geworden, selbst der Kinder. Und wie sich die Exerzitien bei den Erwachsenen als das wirksamste Mittel der Seelsorge bewährt haben, so auch bei den Kindern. Mit Recht werden darum die Exerzitien für Kinder vor dem Empfange der ersten heiligen Kommunion und vor der Schulentlassung mit Eifer gehalten. Ein sehr willkommenes Hilfsmittel dazu bietet in vorliegendem Bändchen Pf. Georg Deubig. Es enthält drei verschiedene Zyklen, die ganz auf das Leben der Kinder eingestellt in schlichter, anschaulicher und eindringlicher Weise die Exerzitienwahrheiten behandeln und sicher geeignet sind, auf die Kinder einen wirksamen religiösen Einfluß auszuüben.

Gib mir dein Herz. Herz-Jesu-Predigten. Herausgegeben von Pfarrer J. Nist. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. (Limburg a. d. L. 1918, Gebrüder Steffen; 153 S., brosch. ℳ 2,– u. 10% T.) Nists Herz-Jesu-Predigten werden dem Prediger willkommen sein, der öfter gezwungen oder gewillt ist, über das heiligste Herz Jesu auf der Kanzel zu sprechen. Er findet in ihnen einen wechselreichen Stoff, der durch zahlreiche eingestreute Erzählungen und Beispiele recht ansprechend gestaltet ist. Die

Darstellung ist schlicht, sie strebt eine leichtfaßliche Form sowohl für den Prediger wie für den Zuhörer an und dringt in das Gemüt und den Willen der Zuhörer ein und bewahrt einen lebendigen Kontakt mit dem vielgestaltigen Leben. Die Predigten sind zu empfehlen.

Predigten über das heiligste Herz Jesu. Von A. Hubert Bamberg, Pfarrer in Siegburg. (Paderborn 1917, Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh; 127 S., ℳ 1,50.) Bamberg neigt mehr als Nist zur lehrhaften Darbietung seiner Predigten. Sie finden wohl auch zuweilen eine rhetorische Gestaltung, aber im ganzen geht ihnen die plastische Anschaulichkeit ab. Auch liebt er hier und da die Allegorese, die, zumal wenn sie etwas breit entfaltet wird, kaum religiös zu wirken vermag. Im übrigen enthalten seine Predigten aber gute Gedanken, um derentwillen es sich wohl lohnen mag, sie zu studieren.

Paderborn. P. Dr. Thaddäus Soiron O. F. M.

Philosophie.

Über die Einordnung neuer Eindrücke in eine vorher gegebene Gesamtvorstellung. Inaugural-Dissertation von Franz Rüsche, Vikar in Merseburg. Mit 27 Abbildungen im Text. Münster 1916. Verlag von E. Reinicke, Leipzig. Die Dissertation ist eine aus der Wundt-Wirthschen Schule hervorgegangene, im Leipziger psychologischen Institute entstandene experimentelle Untersuchung über beziehende geistige Akte. Die experimentelle Erforschung des höheren Seelenlebens steckt trotz tüchtiger Arbeiten der letzten Zeit immer noch in den Anfängen. Es ist daher vorerst noch Pionierarbeit zu leisten und eine Erfolg versprechende Methode herauszuarbeiten. Für die Methode der Wundtschen Schule ist es charakteristisch, daß sie die Erforschung der höheren psychischen Vorgänge mit den einfachsten und elementarsten Funktionen derselben unter möglichst einfachen und kontrollierbaren Bedingungen zu beginnen sucht. Solche elementare Prozesse sind im Bereiche des Denkens die beziehenden Akte, wie z. B. Akte der Vergleichens und Unterscheidens, welche von Wundt als die Grundfunktionen des Denkens angesehen werden. Die vorliegende Arbeit will diese elementaren Denkprozesse experimentell untersuchen, indem sie dieselben an einem planmäßig variablen Vorstellungsmaterial aus dem Bereiche des Gesichtsraumes im Sinne einer bestimmten Aufgabe vollziehen läßt und dann in ihrem Verlaufe und in ihren Ergebnissen beobachtet. Unter Anwendung von psychophysischen Maßmethoden gelang es dem Verfasser, mancherlei Erkenntnisse zu gewinnen über die Beschaffenheiten der Einordnung neuer Eindrücke in eine vorher gegebene Gesamtvorstellung. Die fleißige, mit vieler Mühe verbundene Untersuchung ist mit dem ganzen wissenschaftlichen Aufwand, welcher der genannten Schule eigen ist, mit voller Sachkenntnis und größter Präzision geführt. Möge der Verfasser die Arbeit, deren Abschluß der Krieg verhinderte, bald fortsetzen!

Das schlußfolgernde Denken. Experimentell-psychologische Untersuchungen von Johannes Lindworsky S. I. (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit. Zweite Reihe: Forschungen. 1. Heft.) Freiburg 1916, Herdersche Verlagshandlung; ℳ 15,—. Der Verfasser des umfangreichen Werkes gehört zur Külpeschen Schule, welche das Experiment auch auf die komplexen seelischen Gebilde, wie sie das schlußfolgernde Denken darstellt, mit Erfolg anwenden zu können glaubt. Die Untersuchungsmethode, die der Verfasser in längerer Einleitung näherhin entwickelt, ist die von der Wundtschen Richtung als unzureichend angesehene systematische Selbstbeobachtung. Dieselbe sucht durch passende Aufgabenstellung den zu untersuchenden psychischen Vorgang in der Versuchsperson hervorzurufen und läßt ihn sodann von

dieser auf Grund der unmittelbaren Erinnerung beobachten und beschreiben. Systematisch wird diese Selbstbeobachtung durch die Planmäßigkeit der Aufgabenstellung und der Beobachtung der Erlebnisse. Der Verfasser behandelt nun im ersten Teil die Versuche über das schlußfolgernde Denken in der Form des Syllogismus. Manche wertvolle Aufklärungen über diesen logisch und psychologisch recht dunklen Denkakt werden dabei zutage gefördert. Den innersten Kern des syllogistischen Schließens findet der Verfasser in der entstehenden Beziehungseinsicht, in dem Erfassen der zwischen den gegebenen Begriffen obwaltenden Beziehungen. Dabei wird die Möglichkeit der Beziehungseinsicht durch den Obersatz des Syllogismus begründet, während das Eintreten der Beziehungseinsicht durch den Untersatz vermittelt wird. Der zweite Teil behandelt das naturgemäße, in der Regel nichtsyllogistische Schließen, bei welchem ein nicht aus der bloßen Wahrnehmung oder Erinnerung erreichbarer Erkenntnisfortschritt erzielt wird. Auch dieser naturgemäße Schluß ist in seiner vollkommensten Ausbildung wesenhaft eine Beziehungserfassung, die aus der Einstellung, etwas Neues, aus dem vorliegenden Wissensbestande Hervorgehendes zu finden, entspringt und sich dieser Momente bewußt ist. Beiträge zur Psychologie der Beziehungserkenntnis beschließen die auf reichem Erfahrungsmaterial beruhende Untersuchung. Daß sie für die Analyse eines bisher noch wenig erforschten Seelenvorganges viel Wertvolles heranbringt, wird auch der Gegner der Methode des Verfassers anerkennen müssen. Ja man wird sagen dürfen, daß auf den Zwecksatz der Arbeit: wie verfahren wir beim schlußfolgernden Denken, im wesentlichen eine richtige Antwort gegeben ist. Deshalb braucht man nicht mit allen Aufstellungen des Verfassers einverstanden zu sein. S. 439 wird über die Natur der Beziehungen behauptet, daß diese „immer allgemein und in ihrem vollen und ganzen Sinne auf die verschiedenartigsten Einzelfälle anwendbar" seien. Wir halten diese grundlegende Auffassung nicht für richtig. Die realen Beziehungen sind ebenso individuell determiniert wie ihre individuellen Relate. Die Beziehung der Verschiedenheit, welche zwischen zwei bestimmten Grün besteht, ist ebenfalls eine bestimmte, individuelle und nicht in ihrem vollen und ganzen Sinne auf zwei andere Grün oder etwa auf zwei verschiedene Töne anwendbar. Den allgemeinen Begriff der Verschiedenheit erhalte ich erst bei einem folgenden höheren Vergleichungsakt, indem ich die mehreren individuellen Beziehungsinhalten gemeinsamen Züge erkenne und abhebe.

Platons Briefe. Übersetzt und erklärt von Otto Apelt. Der Philosophischen Bibliothek Band 173. (Leipzig 1918, Felix Meiner; ℳ 4,40). – **Platons Dialog Kratylos.** Übersetzt und erklärt von O. Apelt. Bd. 174. Ebda. ℳ 4,50. – **Platons Dialog Protagoras.** Übersetzt und erklärt von O. Apelt. Bd. 175. Ebda. ℳ 4,–. – **Platons Dialog Euthydemos.** Übersetzt und erklärt von O. Apelt. Bd. 176. Ebda. ℳ 3,–. Jeder Freund hellenischer Philosophie und Literatur wird an den vorliegenden Platoübersetzungen seine helle Freude haben. Die Übersetzung der ungemein geistvollen und scharfsinnigen Dialoge und der hochinteressanten Briefe des genialen Griechen ist bei möglichster Treue leicht verständlich und sehr ansprechend. Sämtliche Ausgaben enthalten eingangs eine ausführliche, dem Stande der Forschung entsprechende Einleitung in die betreffenden Werke, am Schlusse eingehende gelehrte Anmerkungen, dazu Literaturverzeichnisse und Register. Mögen diesen wohlgelungenen Übersetzungen bald andere folgen! J. Feldmann.

Soziale Frage, Vereinswesen.

Edmund Fischer, **Das sozialistische Werden.** Die Tendenzen der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung VIII, 552 S., gr. 8°. ℳ 15,–, geb. ℳ 19,–. (Leipzig

1918, Veit u. Co.). Das auf eingehenden Studien beruhende Werk des bekannten sozialdemokratischen Reichstagsmitgliedes E. F. bemüht sich den Nachweis zu führen, wie auf vielen Wirtschaftsgebieten die Entwicklung zur Sozialisierung drängt, indem bislang dort entweder schon Privatmonopole vorlagen oder aber weitgehende Verstaat- und Verstadtlichung. „Phantastische Pläne eines neuen Wirtschaftssystems zu entwerfen, lag mir vollständig fern" (Vorw.). Man muß dem Verfasser zugestehen, daß seine vornehme Art von Agitation sich möglichst fernhält und daher eine brauchbare Grundlage für wissenschaftliche Erörterungen bietet. Er behandelt im einzelnen: die staatliche Gemeinwirtschaft, besonders das staatliche Verkehrswesen; die in Verbindung mit der Kriegswirtschaft entstandenen öffentlichen rechtlichen Monopole (Brot, Milch, Fleisch, Elektrizität), die kommenden Monopole (Bergbau, Versicherung, Stickstoff, Tabak, Zünd- und Beleuchtungswaren, Rüstungsindustrie); die Sozialisierung der Wasserkräfte und des Außenhandels; die Gemeindewirtschaft; die Entwicklung der Genossenschaften; die Verstaatlichung des Bankwesens. Der zweite Teil (365 ff.) entwickelt die Grundgedanken der Solidarität, dabei besonders Pflege der Kinder durch die Gesellschaft, Recht auf Existenz, Hilfe in allen Lebenslagen, Wohnungssozialismus, Emanzipation der Frau und Überwindung des Elendes. – So vorteilhaft der Verfasser von der leider gar zu häufigen „populärwissenschaftlichen" Art sozialistischer Schriftsteller absticht, so offen er manche Tatsachen, die gegen ihre Dogmen sprechen, anerkennt, dennoch bleibt er in religiösen und kulturellen Anschauungen (bes. Regelung des Geschlechtsverkehrs, der Kindererziehung, Verbrecherbehandlung) für uns vielfach ungenießbar. Erfreulich ist jedoch sein entschiedenes Eintreten für den Einzelhaushalt und seine Schätzung der hauswirtschaftlichen Arbeit der Frau, ebenso die warme Würdigung der Genossenschaften, die nach seinem Wunsche hauptsächlich die Sozialisierung tragen sollen. „Eine Verstaatlichung der gesamten Volkswirtschaft oder auch nur des größten Teiles der Produktion und Distribution in der Weise, daß sie in die Verwaltung der Staatsmaschinerie übernommen werden, wie beim Verkehrswesen, wäre nicht nur gänzlich unmöglich, sondern auch unerwünscht" (106). Für die Landwirtschaft wird ausdrücklich Ausdehnung des Kleinbetriebes gefordert. So kann man mit dem Verfasser weite Strecken zusammengehen, auch in der Beurteilung jener Gebiete, die er als monopolreif bezeichnet. Doch möchten viele für das Gebiet der Lebensmittelversorgung unbedingt nicht seine Begeisterung für die Konsumvereine teilen. Auf weitere Einzelheiten kann des Raumes wegen nicht eingegangen werden.

Der gerade in letzter Zeit vielbekämpfte Münchener Professor Fr. W. Foerster hat eine völlig neue (3.) Bearbeitung seiner „staatsbürgerlichen Erziehung" vorgelegt unter dem Titel: **Politische Ethik und politische Pädagogik** (München 1918, Reinhardt; gr. 8°; XVI, 525 S., ℳ 12,–). Der jetzige Titel ist dem Inhalte besser angemessen; es werden im größeren ersteren Teil behandelt die Ethik des Staatsbürgers und der Regierenden, Demokratie und Aristokratie, Staat und Sittengesetz, das Rassenproblem, im knapperen zweiten (S. 387 ff.) die Methoden und Stufen der staatsbürgerlichen Erziehung. Der zweite Teil, um das gleich vorwegzunehmen, befriedigt weniger; er müßte systematische Darlegungen bieten, die aber F. nie recht gelungen sind; bemerkenswert sind jedoch seine ernsten Worte einesteils gegen Wyneken (424 ff. „Eine allgemeine Kameradschaft zwischen Erzogenen und Erziehern ohne jede deutlich markierte Rangordnung ist mit einer wirklichen Erziehung ganz unverträglich . . . der Mensch ist in seinem Kern ein zügelloses Wesen . . . Selbstregierung in der Jugend soll nur ein Mittel sein, die Gehorchenden auf einem begrenzten Gebiete einfachster Verantwortlichkeit zu aktiver Mitarbeit, zu freiwilligem

Gehorsam zu erziehen"), anderenteils gegen die Übertreibungen der Wehrkrafterziehung („Unsere Pädagogik darf nie vergessen, daß sie nicht ein Soldatenvolk heranbilden soll, sondern Männer, die hohe Kulturtraditionen zu verwalten haben und die darum berufen sind, der Macht des Gemeinen mehr mit der läuternden Macht hohen Geistesstrebens und religiös-sittlichen Vorbildes als mit Explosivstoffen entgegenzutreten" 462). F.s ganze Stärke liegt im politisch-ethischen ersten Teil. Er erwartet scharfen Widerspruch, weil er sich gegen das durch Bismarck auch in die Politik stark hineingetragene Machtideal wendet, das literarisch besonders von Treitschke vertreten wurde. Unbedingte staatliche Selbsterhaltung mit allen Mitteln galt ihnen als höchster Grundsatz. „Dieser Absolutismus der staatlichen Selbstbehauptung ist das eigentlich auflösende Prinzip in der Völkerpolitik und im Völkerrecht" (242). Ein Staat mit solchen Grundsätzen „ist ein Anarchist und wird Anarchie ernten – ein Staat aber, der sich in heiliger Scheu einem höheren Gut unterwirft, als es seine eigene Existenz ist, der wird die Macht der geistigen Ordnungen stärken und bändigend auf alle ihn von außen her umgebende Anarchie wirken" (340). Daraus folge, daß der Staat u. a. bereit sein muß, um des Sittengesetzes willen Opfer des Verzichtes zu bringen; Gott werde gerade solche Opfer gewaltig anrechnen. – Der Demokratie steht F. freundlich gegenüber; sie werde gefordert durch die moderne Arbeitsorganisation und die Schwierigkeit, verwickelte Gesellschaftsprobleme bei modernen Menschen mit stark gesteigertem Ehrgefühl anders zu lösen als auf dem Wege freiwilliger Mitarbeit aller Beteiligten; sie entspreche auch dem christlichen Geist mit seiner Hochstellung der Einzelpersönlichkeit (bes. S. 131 f.). Damit sei aber keineswegs Autorität und Aristokratie des Geistes angegriffen; nein: „Demokratie ist nur eine neue Methode, Aristokratie hervorzubringen" (S. 114), eine Aristokratie nämlich, die nicht auf ererbten Privilegien, sondern auf enger Verknüpfung mit dem Gesamtleben beruht, und die von dem Vertrauen des Volkes getragen wird. Damit läßt sich, was F. mehr hervorheben sollte, die Abteitung der Autorität aus Gottes Willen sehr gut vereinigen; ein Herrschaftsrecht der „Masse" lehnt er nachdrücklich ab. – Trotz mancherlei Bedenken im einzelnen wird gerade auch der Geistliche F.s Ausführungen mit hohem Gewinn lesen; es ist ihm um Rückführung auch des staatlichen Lebens zu den tiefsten Quellen der Sittlichkeit zu tun. Wenn er dabei gegen vielverbreitete Anschauungen oft kräftige Worte redet, so kann er sich dabei wiederholt auch auf hervorragende Katholiken wie Bischof Ketteler und Görres berufen; Dank verdient er besonders für die eingehende Würdigung des leider früher so wenig beachteten christlich-sozialen Politikers Konstantin Frantz.

Bei dieser Gelegenheit sei darauf hingewiesen, daß die neue Folge des **„Literar. Handweiser"** (Freiburg i. Br., Herder; hrsg. von E. M. Roloff) auch dem sozialkaritativen Schrifttum rege Aufmerksamkeit widmet, besonders auch durch große Übersichtsartikel im laufenden Jahrgang über die verschiedenen Gebiete der Karitas. Gerade für den fern von Bibliotheken lebenden Geistlichen ist ein solcher bequemer Führer wichtig.

Zum Schluß möchten wir dringend aufmerksam machen auf den ersten großen Ausbildungskurs der Karitasschule in Freiburg i. Br. (Belfortstr. 20), der vom 5. August bis 30. September stattfinden soll und für Geistliche, Lehrpersonen, gebildete Mitglieder karitativer Vereine großes Interesse bietet. Näheres in Nr. 4–6 der „Caritas" (1919).

W. Liese.





Vom Balkan.

Die religiöse Erziehung bei den orthodoxen Balkanslaven.

Der Zusammenbruch des orthodoxen Kirchentums in Rußland, dessen tragische Größe auch die Patriarchenwahl von Moskau mit all ihrer äußeren Prunkentfaltung nicht verdecken konnte, hat in weitesten Kreisen Hoffnungen geweckt, es werde nunmehr die Stunde der Verständigung zwischen Katholizismus und Orthodoxie erfolgen. Selbst Harnack schrieb damals unter dem Eindrucke der großen Ereignisse in Osteuropa[1]: „Die isolierte orientalische Kirche ist irreformabel und schwach, und sie hat im Zerfall Rußlands aufs neue ihre Schwäche erwiesen; der Fortgang der Geschichte wird lehren, daß auf die Dauer kein fortschreitendes Volk bei ihr zu verharren vermag. So hat die abendländische katholische Kirche große Verstärkungen als Ergebnis des Weltkrieges zu erwarten."

Seitdem ist eine neue Welle der Gottentfremdung und materialistischen Lebensauffassung über Europa gezogen und hat vor unseren Augen eine Welt erstehen lassen, die wesentlich anders ist als jene, in der wir bisher lebten. Ob mitten in den politischen Umwälzungen von den mühevollen Unionsarbeiten des Erzbischofs Szeptycki in Rußland und in der Ukraine etwas erhalten blieb, ist bisher nicht bekannt. Zweifellos haben aber die Unionsverhandlungen in Zagreb, die in Anwesenheit von Karlovitzer Theologieprofessoren stattfanden, noch kein Ergebnis gezeigt. Es scheint vielmehr, daß man in katholischen Kreisen voll hoffnungsfreudigem Optimismus über die vielen Schwierigkeiten hinwegsehen wollte, die dem großen Unionsgedanken entgegenstehen. Katholischerseits beurteilt man nur zu gerne das Verhältnis von Orthodoxie und Katholizismus nach gewissen äußeren Gemeinsamkeiten und übersieht dabei die abgrundtiefen Gegensätze auf dogmatischem und kirchenrechtlichem Gebiete, die beide Bekenntnisse trennen. Es ist eine andere Welt, ein anderes religiös-kulturelles Leben, für dessen Entwicklung die politische Geschichte der Slaven die größte Bedeutung hatte. Was uns trennt, ist der Geist der morgenländischen Kirche. In orthodoxen Kreisen ist man sich der Gegensätze wohl bewußt, die auch durch ein Kompromiß, wie es auf den sogenannten Unionskonzilien Lyon und Florenz-Ferrara versucht wurde, niemals zu überbrücken sind. Der Rektor des Belgrader orthodoxen Seminars, Veselinović, leugnet deshalb auch die Möglichkeit einer Union wegen der verschiedenen Kirchenverfassung[2] — nur eine Föderation sei denkbar. Geradezu den Kernpunkt der ganzen Frage berührt das Fachorgan der Theologieprofessoren von Karlovitz[3]: „... wir unserseits sagen, daß die Unionswünsche

[1] Neue Freie Presse vom 31. März 1918.
[2] Glasnik der orthodoxen Kirche Serbiens 13 (Belgrad 1912) 33—34.
[3] Bogoslovski Glasnik 7 (1908) 120—1.

nur pia desideria bleiben auch künftighin, solange nicht das Haupthindernis der Union der abend- und morgenländischen Kirche zusammenbricht – das hochmütige Gebäude des Papsttums (to je gorda zgrada rimskog papstva)."

Wenn wir absehen von den dogmatischen und kirchenrechtlichen Unterschieden, so gibt es noch immer Schwierigkeiten genug, die einer Verständigung im Wege stehen. Sie liegen auch auf dem Gebiete der theologischen Ausbildung der Priestertumskandidaten und der religiösen Jugenderziehung.

Am dürftigsten ist die Heranziehung des Klerus in Montenegro. Bis in die neueste Zeit war die Priesterwürde und auch die Stellung eines Protopresbyters (Dekan) in einzelnen Familien erblich und wurde im Nebenamte ausgeübt. Die Pfarrer waren gleichzeitig Bauern oder Wirte. Von einer eigentlichen Erziehung der Priestertumskandidaten konnte keine Rede sein. Sie empfingen ihren Unterricht, der nur im Auswendiglernen liturgischer Bücher bestand, in einem Kloster oder von ihrem Vater, dessen Erbe sie übernahmen. Im Jahre 1887 wurde eine theologische Lehranstalt organisiert, die sich am Sitze des Metropoliten in Cetinje befindet. Nach dem Lehrplan vom 27. August 1887 dauert der Kursus drei Jahre und umfaßt folgende Gegenstände: Allgemeine Einführung in die Theologie, Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes mit Hermeneutik, Apologetik, Dogmatik, Moral, Pastoral, Geschichte der orthodoxen Kirche und der serbischen Nationalkirche, Kirchenrecht, Liturgik, Homiletik, kirchenslavische und russische Sprache, Kirchengesang (Erklärung des Typikon = unser Direktorium), Pädagogik, Anthropologie, Diätik und Landwirtschaftslehre. Ein gediegener Unterricht ist ganz undenkbar, da als Aufnahmebedingung nur die Vollendung des Untergymnasiums festgesetzt ist. Mit Zustimmung des Metropoliten und des Unterrichtsministeriums genügen auch weniger als vier Klassen für die Aufnahme in die Theologie. Schüler, welche alle drei Klassen der theologischen Lehranstalt mit Erfolg besucht haben, werden als Lehrer an den Volksschulen(!) angestellt oder zu Diakonen oder Priestern geweiht. Die vier Lehrer der Anstalt (Geistliche oder Laien), ebenso die Hilfskräfte ernennt das Kultusministerium im Einvernehmen mit dem Rektor und dem Metropoliten. Die Voraussetzung für die Anstellung im Lehramte ist die Vollendung der theologischen und pädagogischen Studien. Der Gehalt ist sehr dürftig. Besser befähigte Zöglinge wurden übrigens bisher auf Staatskosten an eine der geistlichen Akademien Rußlands geschickt.

Die theologische Lehranstalt Serbiens (Sv. Sava in Belgrad) ist eine Verbindung von Gymnasium und Priesterseminar nach Art der italienischen Diözesanseminare. Die Anstalt ist als Internat eingerichtet und zählt neun Klassen. Die Lehrfächer sind ziemlich die gleichen wie in Montenegro, nur herrschen in den unteren Klassen die Gymnasialgegenstände vor. Als Sprachen wurden bisher russisch, deutsch, griechisch und latein gelehrt. Liturgie wird mit kirchlicher Archäologie vorgetragen. Mit der Landwirtschaftslehre sind praktische Übungen verbunden. Beim Fach „Hygiene" wird auch die Kenntnis der ärztlichen Hausmittel genannt. Eigentümlich berührt das Verhältnis der einzelnen Fächer hinsichtlich ihrer Stundenzahl. So sind in der letzten Klasse acht Stunden für die Sprachen bestimmt, drei Stunden für serbische Literatur, eine Stunde für Landwirtschaftslehre – dagegen nur zwei Stunden für das Bibelstudium und drei für Kirchenrecht (Lehrplan vom 18. November 1910). Die theologische Ausbildung ist zugunsten der humanistischen Fächer sehr verkürzt. Die Voraussetzung für die Aufnahme in die erste Klasse der Anstalt ist: ein Alter von zwölf Jahren, die Vollendung von vier Klassen Volksschule, musikalisches Gehör, gute Stimme und mit Erfolg abgelegte Aufnahmeprüfung. Arme Zöglinge werden mit

Staatsstipendien erhalten. Schüler, die alle neun Klassen mit Erfolg vollendet haben, werden zur schriftlichen und mündlichen Reifeprüfung zugelassen. Die erstere wird aus folgenden Fächern abgehalten: Heilige Schrift, russische oder deutsche Sprache, lateinisch und griechisch. Bei der mündlichen Prüfung kommen noch dazu: Dogmatik, Kirchenrecht, Liturgik, Kirchengeschichte, Moral, Kirchengesang und Erklärung des Typikon. Auf Grund des Prüfungsergebnisses werden die Kandidaten ausgewählt zur weiteren Ausbildung an Universitäten oder geistlichen Akademien. Gewöhnlich wurden sie nach Rußland oder Deutschland geschickt. Nach dem Ausweis der theologischen Lehranstalt vom Jahre 1912 waren in allen neun Klassen 365 Schüler. Den größten Prozentsatz stellte die Erzdiözese Belgrad. Nach dem Berufe der Eltern stammten 86 Schüler von Bauern, 67 von Pfarrern, 123 von Kaufleuten und Handwerkern und 79 von Lehrern oder Beamten. In Rußland hingegen stammt der größte Teil der Priestertumskandidaten aus Pfarrerfamilien, die infolge ihrer großen Not den Beruf des Vaters wählen müssen und von den übrigen Ständen durch strengen Kastengeist geschieden sind. Im Belgrader Seminar werden die theologischen Fächer nur von geistlichen Professoren vorgetragen, die ihre Studien an einer geistlichen Akademie oder Universität vollendet haben. Für die weltlichen Fächer werden Laien mit entsprechenden Sachkenntnissen herangezogen.

In Bulgarien besteht ein Zentralseminar für alle Diözesen bei Sofia. Der Lehrkurs dauert sechs Jahre. Aufnahmebedingung ist die Vollendung von wenigstens drei Klassen eines Gymnasiums. Das Institut ist ein Internat. Der Lehrplan ist ziemlich derselbe wie in Belgrad und umfaßt theologische und weltliche Fächer. Außerdem besteht noch ein geistliches Erziehungsinstitut im Kloster Bačkovo (Diözese Philippopel) für Kandidaten im Alter von 19 bis 27 Jahren, die drei oder vier Klassen Volksschule besucht haben. Nach einem zweijährigen theologischen Kursus werden sie zu Priestern geweiht und in Landpfarreien angestellt.

Die amtlichen statistischen Ausweise über die Bildung der bulgarischen orthodoxen Geistlichkeit sind nicht erfreulich. So hatten im Jahre 1905 von 1992 Geistlichen nur 2 theologische Hochschulbildung. 607 hatten lediglich die Volksschule, 780 das Progymnasium (entspricht der österreichischen Bürgerschule), 294 eine Mittelschule besucht. Einen gewissen Fortschritt zeigt das Jahr 1916. Von 1791 Pfarrern hatten 80 nur die Volksschulbildung, 1152 Volksschule und Progymnasium, 50 hatten das Gymnasium, 331 das Seminar von Sofia und 4 eine theologische Fakultät besucht. — Im früheren ottomanischen Exarchatsanteil waren im Jahre 1912 die Bildungsverhältnisse folgende: Von 1216 Pfarrern waren 789 mit Volksschulbildung. 350 hatten auch das Progymnasium, nur 77 ein geistliches Seminar absolviert. — Die Mönche in den zahlreichen Klöstern Bulgariens sind meist Analphabeten. Zur richtigen Beurteilung dieser Verhältnisse darf man jedoch nicht übersehen, daß infolge der schwierigen Lage des Exarchats bis 1913 eine ruhige zielbewußte Ausbildung des Klerus sehr erschwert war. Überdies sind noch Überreste aus der Zeit der Phanariotenherrschaft vorhanden.

Bedeutend günstiger sind die Verhältnisse der orthodoxen Geistlichkeit in Bosnien-Herzegowina. Bald nach der Besetzung des Landes durch Österreich wurde auch die Ausbildung des serbischen Klerus organisiert. Gegenwärtig besteht eine orthodoxe Lehranstalt und ein Konvikt für Gymnasiasten, die sich später dem Priesterstande weihen. Beide Institute sind in Sarajevo. Trotz der geringen Zahl der Zöglinge waren die Verwaltungskosten sehr bedeutend und betrugen 1917 fast 200000 Kronen. Überdies wurden von der Regierung noch Stipendien gewährt für den Besuch der orthodoxen Lehranstalten in Czernowitz, Athen und Chalki.

Nach dem Seminargesetz vom 30. Juni 1892 wird für die Aufnahme in die theologische Lehranstalt von Sarajevo die erfolgreiche Vollendung des Obergymnasiums (ohne Reifezeugnis) gefordert. Die theologische Ausbildung dauert vier Jahre. Die Lehrfächer sind jene der übrigen theologischen Lehranstalten.

Genannt seien: Patrologie, Apologetik und Exegese. Schon infolge der Vorbildung der Zöglinge sind die theologischen und philosophischen Fächer besser vertreten. Aber auch hier steht die Zahl der Dogmatikstunden in keinem Verhältnis zur Stundenzahl für die Nebenfächer (Landwirtschaftslehre, Hygiene).

Ähnlich wie in Bosnien ist auch in Dalmatien die Erziehung des orthodoxen Klerus geregelt.

So gut gemeint aber die gesetzlichen Vorschriften sind, der tatsächliche Bildungsstand vieler orthodoxer Geistlicher ist in den bisher genannten Ländern noch nicht auf der Höhe. Am deutlichsten zeigte dies der statistische Ausweis Bulgariens. Aber auch in den anderen Ländern trifft man noch Analphabeten. So war es nicht möglich, für die deutsche Lehranstalt der Klosterfrauen in S., die auch von orthodoxen Kindern stark besucht wurde, einen Religionslehrer zu bekommen, der seinen Namen schreiben konnte. Noch immer sind die Folgen der phanariotischen Herrschaft stark zu spüren. Diese Zeit bildete wohl einen der traurigsten Abschnitte der gesamten Kirchengeschichte. Das betrübendste war der sittliche Tiefstand des damaligen griechischen Episkopats. Nur mit Abscheu liest man die verschiedenen Eingaben der orthodoxen Gemeinden Bosniens, Serbiens und Albaniens an die türkischen Behörden um Abhilfe gegen die phanariotischen Bischöfe. Mord, Bestechung, Päderastie und Erpressung sind gewöhnliche Anklagepunkte. Wie viel davon auf das Konto des nationalen Hasses zu setzen ist, kann kaum mehr festgestellt werden. Dem allgemeinen kulturellen Tiefstand entsprach die Ausbildung der orthodoxen Geistlichkeit. Im Interesse der geschichtlichen Wahrheit muß jedoch hier festgestellt werden, daß die gegenwärtigen Bildungsverhältnisse in Bosnien-Herzegowina und Dalmatien gewiß besser sind als jene der übrigen slavischen Balkanstaaten.

In geistiger Hinsicht steht unter allen orthodoxen Balkankirchen am höchsten das Karlovitzer Patriarchat. Das Klerikalseminar (Internat) ist eine Stiftung des Patriarchen Branković aus dem Jahre 1904. Im Organisationsgesetz des Jahres 1906 wurden vier Jahre Theologiestudium bestimmt. Als Aufnahmebedingung ist die abgelegte Reifeprüfung festgesetzt. Der Lehrplan umfaßt vor allem theologische Fächer. Unter den zwanzig Lehrgegenständen ist das Studium der reinen Philosophie, biblische Archäologie und hebräische Sprache. Sonderbarerweise ist im Lehrplan das Studium der griechischen Sprache mit der Exegese des Neuen Testamentes verbunden. Landwirtschaftslehre fehlt, dafür ist Bienenkunde aufgenommen. Öfters wurden auch Studienreisen unter Führung von Professoren unternommen, wobei die klassischen Stätten der Orthodoxie Kiev, Moskau und die Klöster des Athos besucht wurden. Mit dem Seminar ist eine gute Bibliothek verbunden. Die Schlußprüfungen werden vor einer Kommission abgelegt, bei der ein Vertreter des Karlovitzer Patriarchen den Vorsitz führt. Die Ernennung der Professoren vollzieht die Synode. Die wirklichen Professoren gehören dem geistlichen Stande an, während als Dozenten und Lehrer auch Laien bestellt werden. Voraussetzung für die Erlangung einer Professur oder Dozentur ist das Doktorat (das Statut spricht nur von einem akademischen Grad). Nach zweijähriger Tätigkeit als Dozent erfolgt die Ernennung zum außerordentlichen Professor. Der Gehalt des Rektors beträgt 3600 K mit einer Wohnungs- und Rektoratszulage von je 800 K. Die wirklichen Professoren beziehen 3600 K, außerordentliche 3000 K, Dozenten 2400 K mit Wohnungs-

zulagen und Quinquenien. Bei den äußerst billigen Lebensverhältnissen Slavoniens in Friedenszeiten war die Bezahlung gut.

Sehr gefördert wurde das kirchlich-wissenschaftliche Leben des Karlovitzer Patriarchats durch die Errichtung der Manastirska Štamparija, in der bereits eine Reihe gediegener Werke zur Geschichte und Verfassung der serbischen Nationalkirche erschienen sind. Eine vorzügliche auf voller Höhe stehende Zeitschrift, der Bogoslovski Glasnik (theologische Bote) ist das wissenschaftliche Organ der Theologieprofessoren von Karlovitz.

Leider sind die sehr vermögenden Klöster der Fruška gora nicht Mittelpunkte wissenschaftlicher oder sozialer Arbeit.

In allen theologischen Lehranstalten der orthodoxen Balkanslaven zeigt sich ein starker Einfluß der russischen Theologie besonders auf dem Gebiete der Dogmatik und Liturgie. Die Lehrbücher sind vielfach Übersetzungen der bekannten russischen Theologen Filaret, Makarius Bulgakov und Silvester Malevansky. Eine sehr tüchtige Dogmatik verfaßte der jetzige Rektor des Belgrader Seminars S. Veselinović (I. Band, Belgrad 1912). Soweit mir die Literatur bekannt ist, dürfte sein Buch die erste selbständige Dogmatik in serbischer Sprache sein. Die schwache Seite aber bei allen slavisch-orthodoxen Lehrbüchern der Dogmatik ist die Verwertung der Bibel. Da der Urtext der dogmatischen Bibeltexte nicht herangezogen wird, sondern oft nur die slavische Übersetzung, die auf die LXX zurückgeht, hängen die Schriftbeweise sozusagen in der Luft. Wenn ich übrigens nach dem Lehrbuch von Veselinović (Vorlesungen aus der Heiligen Schrift, Belgrad 1908) schließen darf, muß die Exegese dürftig sein.

Die Ausbildung der orthodoxen Geistlichkeit in den Balkanstaaten wird sich gewiß bessern, sobald die geistlichen Akademien von Belgrad und Sofia organisiert sind. Allerdings wird hier alles vom Lehrplan und Professorenkollegium abhängen. Wenn das Laienelement das Übergewicht erhält, wie es in Rußland der Fall ist, dann werden die traurigsten Folgen sich zeigen. Sehr bezeichnend ist die Forderung des serbischen Religionsprofessors Radovan Kazimirović – eines Schülers der Akademie von Kiev –, das bischöfliche Aufsichtsrecht über die neue theologische Lehranstalt von Belgrad möge beseitigt werden[1]. Ähnliche Wünsche wurden in Rußland wiederholt in angesehenen theologischen Fachblättern ausgesprochen[2].

Die orthodoxen Balkanslaven blicken vielfach mit schwärmerischer Begeisterung auf die russische Kirche. Die tatsächlichen kirchlichen Verhältnisse Rußlands rechtfertigen diese Stimmung nicht, soweit die Zeit vor dem Weltkriege in Betracht kommt. Wirklich auf der Höhe standen nur die geistlichen Akademien von Petersburg, Kiev, Moskau und Kazan, die jedoch in erster Linie zur Erziehung des höheren Klerus bestimmt waren. Für die gewöhnliche Geistlichkeit hatte jede russische Eparchie ein eigenes theologisches Seminar mit einem Kursus von vier bis sechs Jahren, der mehr weltliche als theologische Fächer umfaßt. Für die Theologie bleiben nur zwei Jahre. Für die Aufnahme wird die Vollendung einer sogenannten geistlichen Schule gefordert, deren Lehrprogramm etwa unseren Bürgerschulen entspricht. Die Folge dieser mangelhaften Erziehung waren schlecht gebildete Priester. Selbst das Organ des früheren Synods gestand[3]: „Unsere Schulen gehen dem vollen Bankerott entgegen. Sie erziehen weder Seelenhirten noch gebildete Menschen.“

---

[1] Die theologische Fakultät an der Belgrader Universität (serb.), Belgrad 1913.
[2] Vgl. Bogoslovsky Viestnik 2 (Moskau 1905) 315.
[3] Cerkovnyja Vedomosti (Petersburg 1906) 1233.

Tatsächlich zeigen die Berichte im Bogoslovsky Viestnik der Jahre 1906–7 einen derartigen Tiefstand der Moral unter den Seminaristen, daß man sich wundern muß, wie diese Anstalten sich so lange halten konnten. Sie waren infolge der grausamen bureaukratischen Erziehungsmethode, die jede freiere Regung ertötete, Brutstätten der Heuchelei und des revolutionären Umsturzes. Der Rektor eines solchen Seminars gestand offen, seine Stellung sei ein wahres Martyrium[1]. Wieder ein anderer erklärte als Ergebnis eingehender Beobachtung: Für den russischen Geistlichen gibt es nur zwei Möglichkeiten. Entweder wird er ein erzwungener Heiliger oder Revolutionär. In den stürmischen Zeiten, die Rußland durchlebt, hat der niedere Klerus nicht selten das letztere gewählt.

Ein Hindernis der Schulreform in Rußland war auch der orthodoxe Episkopat. Er wollte vielfach keine bessere Vorbildung der Geistlichkeit, um den Pfarrersöhnen den Zutritt zur weltlichen Laufbahn zu unterbinden.

So erscheint im Lichte der Wirklichkeit die Schwärmerei für das „Heilige Rußland" wenig begründet.

Ein kaum erfreuliches Kapitel ist die religiöse Erziehung der Jugend in den slavischen Balkankirchen. Gesetzlich erscheint zwar alles vollständig geregelt. Die tatsächlichen Verhältnisse geben aber ein anderes Bild. Am schlimmsten steht es in Bulgarien, da die Bestellung der Religionslehrer gänzlich willkürlich von der Regierung vorgenommen wird.

Nach dem Schulgesetze vom 18. Februar 1909 ist die Erteilung des Religionsunterrichtes in den Staatsschulen sichergestellt. In den dreiklassigen Progymnasien (Bürgerschule) gibt der Lehrplan an: (1. Klasse) zwei Stunden wöchentlich, Geschichte des A. und N. Testaments; (2. Klasse) Leben Jesu und Katechismus, zwei Stunden; (3. Klasse) Liturgie eine Stunde wöchentlich. Im Lehrplan für die Gymnasien und Lehrerbildungsanstalten wird nur Kirchenslavisch und bulgarische Kirchengeschichte genannt. Das Religionslehrbuch der zweiten Progymnasialklasse, das mir vorliegt, enthält auch den Katechismus, der in drei Hauptstücke zerlegt ist: Glaube (Erklärung des Symbols), Hoffnung (Vaterunser, neun Seligkeiten), Liebe (zehn Gebote Gottes). Als Beispiel der Durchführung sei der neunte Glaubensartikel gegeben, der folgendermaßen erklärt wird: In diesem Artikel bekennen wir, 1. daß Christus die Kirche gegründet hat als Gemeinschaft aller jener, die an ihn glauben, 2. daß er in ihr beständig lebt und (durch seine Gnade) wirkt. Die Kirche ist einig, weil alle Christgläubigen denselben Glauben und dieselbe Lehre bekennen und nur ein Oberhaupt haben: Christus den Herrn. Die Kirche Christi ist heilig, denn ihre Bekenner werden durch das Blut Christi, seine Lehre und Sakramente geheiligt. Im allgemeinen ist der Katechismus der Fassungskraft der Schüler sehr angepaßt. Die Antworten sind kurz und klar. Der gleiche Verfasser Dimitrof hat auch ein Lehrbuch der Kirchengeschichte für die zweite Klasse Gymnasium verfaßt, das auch dem Katholizismus gerecht zu werden sucht. Was nützen jedoch all die Bücher, wenn Laien den Religionsunterricht erteilen, die völlig ungläubig sind! Wie mit Absicht werden von der Regierung Laien zu Religionslehrern bestimmt, die im Ehebruch leben und sich öffentlich ihres Unglaubens rühmen. Welch ein Geist die bulgarische Lehrerschaft beseelt, zeigte mir ein Protokoll der Lehrerkonferenz von Haskovo, das ich in Sofia durchblätterte. In den Reden der Lehrer tritt ein nackter Materialismus zutage. So erklärte ein Lehrer die Sittenlehre Christi als wertlos und unfruchtbar. Ein anderer, der in Zagreb seine Studien gemacht hatte, meinte: Es sei für Bulgarien eine Schande, im 20. Jahrhundert den Christengott

[1] Trudy, Organ der Akademie von Kiev 1 (1900) 735.

in den Schulen zu dulden. Die religiöse Erziehung müsse als letzte menschliche Rückständigkeit entfernt werden. Ein staatlich angestellter Religionslehrer bekannte sich offen in der Konferenz als Atheist: Wenn schon eine Religion in den Schulen gelehrt werde, dann nehme man den Islam, der größere Freiheit gewähre als das Christentum. Zu diesen traurigen Zuständen, gegen welche auch der Synod trotz aller Verwahrungen machtlos ist, kommt noch dazu, daß die moderne bulgarische Schule ganz nach französischem Muster eingerichtet ist. Ihr Ziel ist nur Wissen, nicht aber Erziehung. Infolgedessen hat auch der Religionsunterricht lediglich informierenden Charakter. Die Geschichtslehrbücher der Mittelschulen zeigen durchwegs religionsfeindlichen Charakter. Am meisten hat jedoch darunter der Katholizismus zu leiden, von dem die orthodoxen Schüler ein gänzlich unrichtiges Bild erhalten. So heißt es im Lehrbuch von Kepof (Philippopel 1918[2]), das mir vorliegt: „Nach der Sittenlehre der Jesuiten sind alle Mittel zur Erreichung eines Zieles erlaubt. Betrug, Lüge, Meineid, Giftmord und Totschlag sind in ihrer Moral durchaus gerechtfertigt. Daher vernichtet ihre Erziehungsmethode jede edle sittliche Regung und weckt nur die niedrigsten Instinkte." Dieses famose Lehrbuch, das von Geschichtslügen und Irrtümern voll ist, wurde vom bulgarischen Unterrichtsministerium für zuverlässig erklärt! Leider hatte man in deutschen Kreisen von diesen Verhältnissen wenig Kenntnis. Sonst wäre die sogenannte bulgarische Unionsbewegung, die 1913 und 1915 einzusetzen schien, sofort als das erkannt worden, was sie in Wirklichkeit war: ein politischer Mumpitz, ähnlich jenem der sechziger Jahre.

In Serbien ist gesetzlich die Erteilung des Religionsunterrichtes in den Volksschulen und Gymnasien geregelt. Seit dem Jahre 1898 wird auch in der fünften und sechsten Gymnasialklasse Religion vorgetragen, während es bis dahin nur im Untergymnasium der Fall war.

Als Religionslehrer an Mittelschulen können nach dem Gesetz (1901, § 63) auch Laien angestellt werden. Ebenso wie in Bulgarien gereicht auch in Serbien diese staatliche Verfügung der orthodoxen Kirche nicht zum Segen. Der Katechismus der serbischen Kirche hat die gleiche Disposition wie jener Bulgariens. Die Ausgabe von Ilić (Belgrad 1910) enthält aber nach Petrus Mogilas von Kiev auch neun Kirchengebote: An Sonn- und Festtagen der Liturgie beiwohnen, die vier großen Fasten halten, der Geistlichkeit die gebührende Ehrfurcht erweisen, zur Fastenzeit beichten und kommunizieren, keine ketzerischen Bücher lesen, für die geistliche und weltliche Obrigkeit beten, bei besonderen kirchlichen Feierlichkeiten anwesend sein, Kirchengut nicht schädigen und zur geheiligten Zeit keine Hochzeit halten.

Bei Mogilas wird als neuntes Gebot angegeben: keine ausländischen Sitten annehmen. In den neueren russischen Lehrbüchern der Theologie fehlen vielfach diese Kirchengebote. Ähnlich wie in Serbien ist auch in Montenegro der Religionsunterricht geregelt. Nach dem letzten Lehrplane (Cetinje 1910) ist in der ersten bis einschließlich sechsten Klasse Gymnasium Religionsunterricht und zwar in wöchentlich zwei Stunden.

Zweifellos am besten geordnet war die religiöse Erziehung der Orthodoxen in Bosnien-Herzegowina, Dalmatien und Karlovitz. Eingriffe der Regierung wie in Serbien und Bulgarien wären in all den genannten Kirchen nicht möglich gewesen. Gesetzlich war für die Volksschulen und Gymnasien Religionsunterricht obligat. Daß er in Bosnien-Herzegowina zum überwiegenden Teile durch Laien erteilt wurde, war nicht Schuld der Landesregierung, sondern einzig und allein der dortigen orthodoxen Geistlichkeit, die sich auch in der Kirchenverwaltung vollständig vom Laienelement verdrängen ließ. Jeder Kenner der Ver-

hältnisse wird die Richtigkeit meiner Ansicht bestätigen müssen. Die gegenwärtige Lage der slavisch-orthodoxen Kirchen hinsichtlich des inneren religiösen Lebens ist nicht erfreulich. Die Verhältnisse in Rußland sind jedem, der auch nicht lange dort geweilt hat, aus den Schriften von Solovjev und Golubinsky bekannt. Aber auch die slavischen Balkankirchen zeigen einen starken Rückgang des religiösen Lebens. Daß wir es hier nicht mit vorübergehenden Zuständen zu tun haben, beweisen die trostlosen Berichte der kirchlichen Amtsblätter. Der allgemeine Verfall des kirchlichen Lebens ist vielfach die Frucht mangelhafter religiöser Erziehung. Auch ist die Predigt stark vernachlässigt trotz vieler bischöflicher Mahnungen. Die Teilnahme am Gottesdienste ist sehr verschieden. Bedeutend besser als in Bosnien und in der Mačva (Serbien) sind die Verhältnisse in Dalmatien. Schlimm bestellt ist es in Bulgarien dort, wo die sozialistische Bauernpartei Stambuliski herrscht. Dagegen gibt es wieder sehr religiöse Pfarrgemeinden in manchen Gebirgstälern Nordbulgariens. In Bosnien ist in manchen Pfarreien nur einmal monatlich Gottesdienst (obwohl ein Pfarrer angestellt ist). Alle Versuche der Metropoliten, den sonntäglichen Gottesdienst einzuführen, scheiterten am Widerwillen der Kirchengemeinden, die gegen diese Neuerung Verwahrung einlegten. In den Städten wird die Bevölkerungszahl immer größer, die Zahl der Gottesdienstbesucher immer kleiner — nomina sunt odiosa.

Um so beklagenswerter ist dieser religiöse Rückschritt, da die Seelenzahl der orthodoxen Pfarreien im allgemeinen nicht zu groß ist (600—2000 Seelen) und eine regelmäßige Seelsorge nicht unmöglich erscheint. In Serbien und Bulgarien leidet aber das gesamte religiöse Leben (überdies noch) unter dem Einfluß der modernen schöngeistigen Literatur, die besonders in der gebildeten Welt die religiöse Gleichgültigkeit groß gezogen hat. In Serbien hat die rationalistische Philosophie des Abendlandes durch den von Josefinischen Ideen erfüllten ehemaligen Mönch Dositej Obradović Eingang gefunden. Sein Auftreten im Jahre 1783 bezeichnet eine neue Epoche der serbischen Literatur im Anschluß an die westeuropäische Kultur. Viel Verbreitung haben auch die sozialistischen Ideen der russischen Literatur gefunden. Ihre Popularisierung besorgte ein früherer Schüler der geistlichen Akademie von Kiev, Svetolik Ranković († 1899). Auch in Bulgarien ist der Sozialismus eine nicht zu unterschätzende Macht. Wenn die Bewegung noch nicht tief organisatorisch eingegriffen hat, so liegt die Ursache im bisherigen Charakter beider Staaten, deren Industrie erst am Beginne ihrer Entwicklung steht.

Tief erschütternd ist die Klage der serbisch-orthodoxen Zeitschrift Chrišćanski Vesnik[1] über den inneren Zustand der Kirche:

„Das Schiff der Kirche sinkt. Nicht mächtige Wellen bewirken seinen Untergang, sondern die Tatsache, daß das Schiff leck ist und das Wasser überall eindringt . . . Je mehr wir uns bemühen, äußerlich alle Ritzen an unserem Glauben zu verschließen, um so mehr und rascher vollzieht sich innerlich der Prozeß des Verfalles."

Graz. Privatdozent Dr. A. Hudal.

[1] 1914 (Belgrad) 66—67.





Zum Bonifatiusjubiläum 1919.

Vom Generalsekretär Pfarrer Schlatter, Paderborn.

Am 15. Mai dieses Jahres waren zwölfhundert Jahre verflossen, seitdem der Apostel Deutschlands mit allen Vollmachten des Apostolischen Stuhles ausgestattet seine von so herrlichem Erfolge gekrönte Missionstätigkeit in Deutschland begonnen hat. Wir kennen und bewundern die Lebensarbeit des hl. Bonifatius: Die Christianisierung ganz Deutschlands, die Einteilung unserer Heimat in Diözesen, insbesondere in Bayern, wo heute noch die von Bonifatius geschaffenen Grenzen der Diözesen bestehen, die Verankerung der Katholiken Deutschlands mit Rom, die Einigung der deutschen Stämme auf dem gleichen religösen Fudament, das dann auch die Grundlage für die politische Einheit, für den staatlichen und kulturellen Aufstieg unseres Vaterlandes wurde. Auch protestantische Geschichtsschreiber preisen das Lebenswerk des hl. Bonifatius mit Worten höchster Bewunderung. Im Andenken daran haben wir Katholiken Deutschlands allen Grund, dieses zwölfhundertjährige Gedächtnis der erfolgreichen Sendung unseres Glaubensvaters zu unseren Vorfahren festlich zu begehen.

Schon im Jahre 1916 sollte eine zwölfhundertjährige Gedächtnisfeier begangen werden. Im Jahre 716, also vor zwölfhundert Jahren, hatte der hl. Bonifatius bei seinem Missionsversuch in Friesland zum erstenmal den deutschen Boden betreten. Der Weltkrieg verhinderte eine äußere Feier, und alle maßgeblichen Faktoren waren sich darin einig, die Feier auf das Jahr 1919 zu verlegen. Der Weltkrieg ist zu Ende. Aber wir haben noch keinen Frieden. Deutschland kann noch nicht zur Ruhe kommen. So ist auch heute keine Zeit zu glanzvollen Festen, wie es etwa im Jahre 1905 der Fall war zum Andenken an den elfhundertfünfzigsten Todestag unseres Heiligen. Und doch darf das diesjährige Jubiläum nicht schweigend übergangen werden. Wenn auch keine äußeren Feste möglich sind, so können und sollen wir mit um so tieferem Ernste darüber nachdenken, was der hl. Bonifatius für uns bedeutet, der unsere Vorfahren in den Schoß der heiligen Kirche aufgenommen hat, und welchen Dank wir ihm heute noch schulden. Dieser Überzeugung waren auch die hochwürdigsten Bischöfe Deutschlands, die auf der letzten Bischofskonferenz in Fulda im August 1918 über das Jubiläum Beratungen gepflogen haben. Das Resultat war ein Hirtenschreiben an den hochwürdigen Klerus ihrer Diözesen und ein Hirtenbrief an die Gläubigen. Beide sind inzwischen in den kirchlichen Amtsblättern veröffentlicht und von den Kanzeln verlesen

worden. Desgleichen wurde auch der Gebetstag zu Ehren des hl. Bonifatius mit Kollekte überall abgehalten, wie es von den Bischöfen angeordnet worden war. Das Bonifatiusjubiläum gestaltete sich also nach dem Willen der hochwürdigsten Bischöfe Deutschlands zu einer eindrucksvollen Werbung für den Bonifatiusverein, dem die Aufgabe obliegt, das Werk des hl. Bonifatius fortzusetzen, was nichts anderes bedeutet als die Erhaltung und Ausbreitung der heiligen katholischen Kirche in Deutschland.

Und es darf als ein schönes, verheißungsvolles Zusammentreffen bezeichnet werden, daß gerade im Jahre 1919 auch der Bonifatiusverein ein Jubiläum begeht. Am 5. Oktober dieses Jahres werden es nämlich siebzig Jahre sein, daß der Bonifatiusverein sein Samaritanerwerk in der deutschen Diaspora vollbringt. Es war zu Regensburg, der altehrwürdigen Bonifatiusstadt, wo auf der dritten Generalversammlung der Katholiken Deutschlands die schon so lang ersehnte Diasporahilfe zur Tat wurde. Schon auf der ersten Generalversammlung des Katholischen Vereins, die nach dem Sturm von 1848 noch im Oktober desselben Jahres in Mainz zusammentrat, war die Gründung eines eigenen Diasporavereins geplant worden, desgleichen ein halbes Jahr später auf der zweiten Generalversammlung im März 1849 zu Breslau. Theologieprofessor Michelis aus Luxemburg, der ehemalige Hofkaplan und Leidensgenosse des Bekennerbischofs Klemens August von Köln und Oberkaplan Ruland aus Berlin waren hier begeisterte Anwälte der zerstreuten Glaubensgenossen. Doch weder zu Mainz noch zu Breslau kam es zu einem bestimmten Beschluß, sosehr man auch die Notwendigkeit schleuniger Hilfe einsah. Als im gleichen Jahre vom 2. bis 5. Oktober die dritte Generalversammlung in Regensburg tagte, da hatten sich die Kräfte schon mehr gesammelt, man war besser orientiert über die Diasporanot und ging darum auch zielbewußter an das Werk der Rettung. In der denkwürdigen Versammlung vom 4. Oktober in der Ulrichskirche war es, wo mit großer Begeisterung die sofortige Gründung eines eigenen Missionsvereins für Deutschland unter dem Namen Bonifatiusverein beschlossen wurde. Der Präsident der Generalversammlung selbst, Reichsgraf Joseph zu Stolberg-Stolberg, den Legationsrat Dr. Moritz Lieber bei dieser Gelegenheit als den Mann feierte, der uns allen voranleuchtet in Begeisterung und in Ausdauer für den hohen Zweck des Katholischen Vereins Deutschlands, wurde durch Zuruf der ganzen Versammlung zum Präsidenten des Bonifatiusvereins erkoren und damit beauftragt, auf Grund eines von Stiftspropst Dr. Döllinger vorgelegten Entwurfes provisorischer Statuten die weitere Organisation und Ausbreitung des neuen Vereins in die Hand zu nehmen. Mit welchem apostolischem Eifer und mit welchem Erfolge sich Graf Stolberg der wichtigen und schweren Aufgabe unterzog, das hat sich schon in kurzer Frist gezeigt. Bei der nächsten Katholikenversammlung zu Linz im September 1850 konnten die definitiven Satzungen des Bonifatiusvereins in fünfzehn kurzen Paragraphen endgültig festgelegt werden. Graf Stolberg wurde endgültig zum Präsidenten gewählt.

Wenn wir heute zurückblicken auf die siebzigjährige Tätigkeit des Bonifatiusvereins, der das ureigenste Kind der deutschen Katholikenversammlungen ist, so können wir mit innigstem Danke gegen Gottes gütige Vorsehung feststellen, daß sich alle Erwartungen der Gründer des

Vereines in reichstem Maße erfüllt haben. Es würde zu weit führen, an dieser Stelle des näheren auf die Wirksamkeit des Bonifatiusvereines, die er in der weiten deutschen Diaspora unter den vier Präsidenten Graf Joseph Stolberg, Bischof Konrad Martin, Baron von Wendt und Graf Hermann Stolberg, dem Sohne des ersten Präsidenten, entfaltet hat, einzugehen. Im Jahre 1849 konnte die Diaspora Deutschlands mit Recht verglichen werden mit einer Wüste.

„Sie dehnt sich aus von Meer zu Meer,
Wer sie durchwandert hat, dem graust's,
Sie liegt vor Gott in ihrer Leer',
Wie eine dürre Bettlerfaust."

Heute ist diese Wüste teilweise in fruchtbares, blühendes Land verwandelt, wo reges katholisches Leben herrscht, wie in katholischer Heimat, oder es haben sich doch grüne Oasen aufgetan, die da alle, die guten Willens sind und die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, mit den Wassern der Gnade laben und stärken mit dem Brote des Lebens. Weit über zweitausend Gottesdienststationen mit Kirchen, Kapellen, katholischen Schulen und Einrichtungen für die Kinderrettung wurden in dieser Zeit geschaffen und werden heute noch fortlaufend unterstützt. Ständig kommen neue Gründungen dazu. Millionen unsterblicher Seelen wurden für den Glauben und für unsere heilige Kirche gerettet. Pater H. A. Krose hat im Kirchlichen Handbuch für das katholische Deutschland, 6. Band: 1916/17 Seite 390 alle Einnahmen und Ausgaben des Bonifatiusvereines und seines lebenskräftigen Zweiges des Bonifatius-Sammelvereines bis zum Jahre 1915 einschließlich zusammengestellt. Aus dieser Zusammenstellung kann man ersehen, daß rund achtzig Millionen Mark für die Zwecke der Diaspora zusammengeflossen sind, eine gewaltige Summe, wenn man bedenkt, aus welch kleinen Gaben sie sich zusammensetzt. Pater Krose konnte bei dieser Gelegenheit auch feststellen, daß die Einnahmen des Bonifatiusvereines in den ersten fünfzig Jahren sich auf 33983866 Mark beliefen. Seit dem Jahre 1899—1915 einschließlich, also in siebzehn Jahren, kamen nicht weniger wie 46780276,07 Mark zusammen. Die Jahreseinnahmen haben sich in diesem Zeitraume stets auf mehr wie zwei Millionen gestellt. Das Jahr 1906 brachte die Höchsteinnahme mit 3908116,62 Mark.

Einen besonders erfreulichen Aufschwung nahm die Bonifatiussache während der Kriegsjahre. Die Gesamteinnahme betrug:

1914: 2703064,95 Mark,
1915: 2434707,62 „
1916: 2719951,13 „
1917: 3681454,83 „

Die Einnahmen des Jahres 1918 (der Rechenschaftsbericht ist noch nicht vollständig fertiggestellt) werden bei weitem das Jahr 1917 übertreffen, und es wird wohl die vierte Million als Jahreseinnahme überschritten werden. In den vorstehenden Zahlen der Gesamteinnahmen ist jedesmal auch die Einnahme des Bonifatius-Sammelvereines und des Akademischen Bonifatiusvereines enthalten. Diese beiden Vereine, wovon der erstere jetzt im vierunddreißigsten Jahre seines Bestehens sich befindet (gegründet 1885), und wovon der letztere im Jahre 1917 sein fünfzigjähriges Stiftungsfest feierte (gegründet 1867), haben wie der Bonifatiusverein

jährlich steigende Einnahmen zu verzeichnen. Wir nennen hier besonders die Jahreseinnahme 1817/18 des Bonifatius-Sammelvereines, die nicht weniger wie 265453,52 Mark betrug; gegenüber 163337,38 Mark im Rechnungsjahre 1916/17 also ein Mehr von 102116,14 Mark. Im Jahre 1915/16 betrug die Einnahme 131582,66 Mark. Man sieht, eine außergewöhnliche Steigerung der Gaben für die armen Diasporakinder von Jahr zu Jahr.

In den obigen Hauptzahlen sind noch gar nicht eingeschlossen die Sammlungen für die Diaspora der Außenbezirke von Frankfurt am Main, die ihren Anfang genommen haben im Dezember 1915, wo im Hinblick auf das Jubiläumsjahr 1916, das wir oben erwähnt haben, der Generalvorstand des Bonifatiusvereines mit Zustimmung des hochwürdigsten Episkopates einen Aufruf an das katholische Deutschland erließ, durch eine außerordentliche Spende der großen Kirchennot in Frankfurt ein Ende zu bereiten. Nicht weniger wie drei Vorstädte: Frankfurt-Sachsenhausen, Frankfurt-Bockenheim (West), Frankfurt-Bornheim bedürfen dringend neuer Gotteshäuser. Die dortige Arbeiterbevölkerung (durchschnittlich 15000 Seelen) ist jetzt auf je ein Kirchlein angewiesen mit noch nicht 500 Sitzplätzen. Diese Sammlung hat außerordentlichen Anklang in Deutschland gefunden. Es soll nun in Frankfurt a. M.-Sachsenhausen die Bonifatiusjubiläumskirche erstehen. In Frankfurt-West haben die katholischen Frauen- und Jungfrauenorganisationen Deutschlands dem Bonifatiusvereine die Hand gereicht, um dort die Frauen-Friedenskirche zu errichten. Die Bischofskonferenz in Fulda hat für das große Werk zwei Kirchenkollekten bewilligt, die wie die Sammlungen beim Bonifatiusverein und unter den Frauenorganisationen vom katholischen Volke mit großer Liebe und großem Verständnis unterstützt worden sind. Im ganzen mögen seit Beginn des Jahres 1916 für die genannten Frankfurter Kirchen anderthalb Millionen Mark zusammengekommen sein. Wenn man diese Summe auf die Einnahmen des Bonifatiusvereins in den genannten Jahren verteilt, so erhellt daraus, daß das Jahr 1917 uns die größte Einnahme seit Gründung des Bonifatiusvereines gebracht hat. Das Jahr 1918 wird nicht zurückbleiben.

So erfreulich diese Tatsache ist, so darf daraus doch nicht geschlossen werden, als ob nun jeglicher Diasporanot abgeholfen werden könnte. So viel auch, Gott Lob und Dank, mit den genannten Einnahmen geschaffen werden konnte, um den religiösen Bedürfnissen der erwachsenen Diasporakatholiken und vor allem der armen Kinder abzuhelfen, so groß sind auch noch die nicht gelösten Aufgaben und Probleme. Die Diasporanot ist in ständigem Wachstum begriffen. Eine Ursache war der lange Krieg, eine zweite Ursache die Revolution, die uns in ihren Folgen in der Diaspora noch vor ungeahnte Notstände stellen kann. Im ehemaligen Königreiche Sachsen ist ja schon der Anfang gemacht mit der Aufhebung der katholischen Schulen; in anderen Bundesstaaten, z. B. in Sachsen-Altenburg, hat die Landesversammlung beschlossen, katholischen Privatschulen keine Unterstützung mehr zu gewähren. So berichtet das katholische Pfarramt in Rositz, daß es sich deswegen an den Bonifatiusverein wenden müsse, um den Ausfall von 3090,62 Mark zu decken. Dabei warten so viele zerstreute Schäflein noch auf die erste Hilfe, besonders die Kinder in den von den Pfarrorten der Diaspora oft so weit abgelegenen Dörfern und Städten. Hier

sollen neue Mittelpunkte der Seelsorge und der religiösen Unterweisung geschaffen werden, wie dies in den letzten Monaten in Bärenstein im sächsischen Erzgebirge der Fall war, wo ungefähr 200 Kinder der Pfarrei Annaberg durch Errichtung einer Kinderherberge in Verbindung mit einem Missionshause (Wohnung für den Missionsgeistlichen, Gottesdienstraum, Schulsaal) Rettung und Hilfe finden. So wie hier ist es anderwärts notwendig, für die Diasporakinder zu sorgen und zwar in allen Teilen der Diaspora. Von der Kirchen- und Seelsorgsnot gar nicht zu reden.

In dem eingangs genannten Pastorale der hochwürdigsten deutschen Bischöfe ist die Diasporanot kurz zusammengefaßt; wir können an dieser Stelle nur darauf hinweisen. Die Unterlage hierfür bot vor allem die genaueste Statistik, die uns Pater Krose im Kirchlichen Handbuch 6. Band 1916/17 Seite 357 und Band 7 1917/18 Seite 327 ff. auf Grund bester Unterlagen aufgestellt hat. Im ganzen verliert die katholische Kirche in der Diaspora jährlich wenigstens 75000 Seelen, darunter 40000 Kinder. Die schlimmste Verlustquelle sind die Mischehen. Nur vermehrte, intensive Seelsorge in der Diaspora verbunden mit vermehrter Aufklärungsarbeit über die Diasporaverhältnisse in der katholischen Heimat kann hier Abhilfe schaffen. Die Diaspora selber ist nicht imstande, sich allein zu helfen. Deswegen muß das ganze katholische Deutschland zu Hilfe kommen. Ist es doch Tatsache, daß die Katholiken in der Diaspora aus allen Teilen des katholischen Deutschland stammen. Nicht umsonst sagen die hochwürdigsten Bischöfe: „Die deutschen Katholiken müssen sich immerfort sagen: Es handelt sich um unsere eigenen Angehörigen, wenn wir den Diasporakatholiken zu Hilfe kommen, namentlich jenen in den Großstädten."

Ganz besonders möchten wir hier aber einen Satz aus dem genannten Pastorale hervorheben, und dieser lautet:

Viel näher noch als die Heidenmission geht uns die Missionierung unserer gefährdeten Diasporakatholiken an, und **unser wichtigster Missionsverein heißt Bonifatiusverein.**

Die hochwürdigsten Bischöfe bestimmen alsdann:

In jeder Seelsorgsgemeinde ist der Bonifatiusverein statutengemäß zu organisieren mit 2 jährlichen Kollekten. Es sind Dekanatskonferenzen abzuhalten, wobei die Aufgaben des Bonifatiusvereines besprochen werden. Der Klerus wird ermahnt, nicht nur selber dem Bonifatiusvereine mit letztwilligen Vermächtnissen zu bedenken, sondern auch die Gläubigen dazu anzuregen, ebenso zu Rentenstiftungen.

Eine besondere Förderung aber bedeutet das Pastorale für den Bonifatius-Sammelverein, der in Zukunft als Untertitel den Namen Katholische Diaspora-Kinderhilfe tragen soll.

Es bestand bisher ein großes Mißverhältnis zwischen den Spenden der katholischen Kinder für die Heidenkinder und zwischen den Gaben ebendieser katholischen Kinder für ihre armen Glaubensgenossen in der Diaspora. Schon vor dem Kriege betrug die Einnahme des Kindheit-Jesu-Vereines in Deutschland allein rund eine Million Mark im Jahre, während des Krieges sind die Einnahmen in ganz auffälliger Weise gewachsen, so daß das Jahr 1916 die Summe von 1900000 Mark — und das Jahr 1917 sogar 2400000 Mark — aufwiesen. Was bedeutet gegen

diese Summe die Einnahme des Bonifatius-Sammelvereins im Jahre 1916/17 mit 265453,52 Mark, so erfreulich auch gerade die Einnahme dieses Jahres war, war sie doch die höchste seit Gründung des Vereines! Die hochwürdigsten Oberhirten Deutschlands wünschen, daß dem Bonifatius-Sammelverein in Zukunft von seiten der katholischen Kinder das gleiche Interesse entgegengebracht werde wie dem Kindheit-Jesu-Vereine. Um die Einnahmen zu steigern, soll in jeder Pfarrei das sogenannte Kinderopfer gepflegt werden. In der Zeit der Vorbereitung zur ersten heiligen Kommunion und sonst noch das eine oder andere Mal im Jahre soll eine besondere Kinderfeier abgehalten und dabei eine Gabe auf den Altar gelegt werden für die armen Diasporakinder. Es sollen also nicht wie für den Kindheit-Jesu-Verein regelmäßig wöchentliche oder monatliche Beiträge in Empfang genommen werden, sondern außerordentliche Gaben. Dies kann geschehen bei dem genannten Kinderopfer, aber auch durch Sammlungen in den Schulen. In vielen Schulen hat sich schon die Übung eingebürgert, daß eine Kasse für die armen Diasporakinder aufgestellt ist. Wenn einmal das Interesse für die innere Mission geweckt ist, geben die Kinder für die weißen Heidenkinder genau so gern wie für die schwarzen in Afrika. Die Erfahrungen der letzten Monate in allen Teilen Deutschlands, wo sich in dankenswerter Weise die Geistlichkeit und die Lehrpersonen in den Dienst der Diaspora-Kinderhilfe gestellt haben, bestätigen dies. Ebenso die Begeisterung, mit der unsere Studenten auf den Universitäten und die Schüler und Schülerinnen unserer Mittelschulen ihre Gaben spenden für die Akademische Diaspora-Kinderhilfe, die zu Beginn des Jahres 1918 eingerichtet wurde. Heute schon war es mit den zusammengekommenen Spenden unserer Akademiker und unserer heranwachsenden studierenden Jugend möglich, in Berlin ein Haus zu kaufen, das in Verbindung mit dem St. Josephsheim in der Pappelallee der Rettung der ärmsten katholischen Kinder der Großstadt dienen wird.

Für die erwachsenen Katholiken, die sich auch an der Diaspora-Kinderhilfe beteiligen sollen, besonders unsere katholischen Vereine, ist die Übernahme einer Patenschaft für arme Diasporakinder zu empfehlen. Wer den Betrag von 180 Mark spendet, wird Schutzpate über ein armes Kind, für das sonst niemand sorgt und das nun in einer Kommunikantenanstalt in der Diaspora untergebracht wird. Seit dem Jahre 1917, wo zum erstenmal der Gedanke dieser Patenschaft angeregt wurde, haben sich bei der Zentralstelle des Bonifatius-Sammelvereines über 1000 Paten gemeldet.

Zum Schlusse unseres kurzen Überblickes über die Bonifatiusarbeit möchten wir noch einige praktische Winke anfügen.

Es besteht immer noch Unklarheit über die Organisation der Bonifatiusarbeit.

Der Bonifatiusverein hat seinen Mittelpunkt in Paderborn. Hier ist der Sitz des Generalvorstandes. In den einzelnen Bischofsstädten Deutschlands sind die sogenannten Diözesan-Komitees. Jede Diözese verwaltet die regelmäßigen Vereinseinnahmen selbständig und verteilt dieselben in Verbindung mit dem Generalvorstande. Die Einnahmen der einzelnen Pfarreien sind deswegen an das Diözesan-Komitee (Generalvikariat, Bischöfliche Kollektur) einzusenden. Außerordentliche Gaben nimmt der Generalvorstand in Empfang. Der Generalvorstand liefert für alle

Diözesen sämtliche Drucksachen und zwar gratis an die einzelnen Ortsvereine. Zunächst das Bonifatius-Blatt, das heute eine Auflage von über 300000 hat, und das jedes Mitglied durch die Sammlerinnen erhalten soll, das monatlich wenigstens 10 Pfennig bezahlt. Lebenslängliche Mitglieder, die einen einmaligen Beitrag von 100 Mark an den Generalvorstand senden, erhalten das Bonifatius-Blatt direkt zugesandt, ebenso die anderen Wohltäter des Vereines, die diesen Wunsch nach Paderborn melden. Für jedes Mitglied stehen Aufnahmebildchen zur Verfügung, demnächst ein neues farbiges Bildchen nach einem Aquarell von Professor Schumacher-München, desgleichen Sammellisten, Flugblätter in beliebiger Anzahl. Für Vereinsfeste Theaterstücke, Gedichte, Lieder usw. Für die Prediger das Predigtbuch des Bonifatiusvereines, erster Band: St. Bonifatius unser Vorbild; zweiter Band (der demnächst erscheint): Bonifatiusarbeit. Beide Bände werden am besten beim Generalvorstande unter gleichzeitiger Einsendung von 4 Mark auf Konto Köln 22610 bestellt. Desgleichen das demnächst erscheinende Jahrbuch des Bonifatiusvereines (Preis 3,20 Mark). Dieses Jahrbuch soll fortan jährlich erscheinen und ausführliche Berichte über die Diaspora und das Vereinsleben bringen, weil dieses bei diesem geringen Umfange des Bonifatius-Blattes sonst nicht anders möglich ist. Und das Bonifatius-Blatt kann nicht vergrößert werden, weil sonst bei den heutigen Papierpreisen die Kosten des Blattes einen großen Teil der Einnahmen verschlingen würden.

Der Bonifatius-Sammelverein hat seinen Mittelpunkt ebenfalls in Paderborn. Hier ist die Zentralstelle des Vereines. In den einzelnen Diözesen befinden sich die sogenannten Diözesan-Hauptstellen, die die Vereinsbeiträge der einzelnen Pfarreien in Empfang nehmen und verteilen. Die Zentralstelle nimmt außerordentliche Gaben in Empfang und vor allem die obengenannten Patenschaftsgelder. Konto Köln 42315. Von der Zentralstelle sind alle Drucksachen gratis zu beziehen, Aufnahmebildchen für die Kinder (die Kinder, die täglich ein Vaterunser und Ave Maria beten und jährlich eine Gabe spenden, genießen alle Gnaden und Ablässe der Mitglieder des Bonifatiusvereines), insbesondere aber die neue Zeitschrift „Das Diasporakind", die vorläufig vierteljährlich als Beilage des Bonifatius-Blattes erscheint, aber auch eigens zum Verteilen unter die Kinder bezogen werden kann. Der Akademische Bonifatiusverein besitzt gegenwärtig den sogenannten Vorort ebenfalls in Paderborn (Leoninum). Das Generalsekretariat befindet sich ständig in Paderborn; bei diesem werden Anmeldungen für die Ehrenmitgliedschaft (jährlich 3 Mark), sofern diese Anmeldungen nicht bei den Akademischen Bonifatiusvereinen der einzelnen Universitäten, Konvikten und Priesterseminarien geschehen können, entgegengenommen, ebenso Bestellungen auf die Zeitschrift „Akademische Bonifatius-Korrespondenz" (jährlich gegenwärtig zwei Hefte à 0,90 Mark). Auf das Konto des Generalsekretariates Köln Nr. 37950 werden am besten die Beträge für die Akademische Diaspora-Kinderhilfe eingezahlt.

Aufschluß über die gesamte Bonifatiusarbeit gibt das „Handbüchlein des Bonifatiusvereines" von Fürstbischof Dr. Adolf Bertram in Breslau, das mit dem Büchlein von Pater A. Arndt S. I. „Ablässe und Vollmachten des Bonifatiusvereines" gratis vom Generalvorstande in Paderborn bezogen werden kann. Über das Vereinsleben unterrichten die

jährlichen Rechenschaftsberichte des Bonifatiusvereines und des Bonifatius-Sammelvereines. Dieselben sind für das Vereinsjahr 1917 soeben im Drucke erschienen und werden auf besondere Bestellung gerne jedermann zugestellt. Wir möchten schließen mit den Worten des hochwürdigsten Herrn Bischofs Dr. Karl Joseph Schulte von Paderborn, die er bei der zweiundzwanzigsten Generalversammlung des Bonifatiusvereines in Paderborn (alle drei Jahre findet eine Generalversammlung statt, dazwischen hinein außerordentliche Generalversammlungen, die letzte in Köln) gesprochen hat: „Plus ultra in re Bonifatiana!“ Immer weiter, mutig vorwärts in der Bonifatiusarbeit, vorwärts trotz der trüben, schweren Zeit! Der Gedanke ist schrecklich auszudenken, wie es um die katholische Kirche in Deutschland stände, wenn der Bonifatiusverein nicht wäre. Ich wünschte, daß die Freunde des Bonifatiusvereines aus unseren katholischen Gegenden einmal die Nöten und Gefahren der Diasporakatholiken aus eigener Anschauung kennen lernen könnten. Wie würde dann noch ganz anders die Opferwilligkeit für den Bonifatiusverein wachsen! Nur unter den scharfen und schmerzlichen Wirklichkeitseindrücken der Diaspora kann man es erfassen, was es mit der Bedeutung des Bonifatiusvereines auf sich hat. Tausend Zungen sollten es täglich hinausrufen und tausend Federn sollten es täglich in die Blätter schreiben: „Katholische Glaubensgenossen, betet und spendet für die Diaspora, werdet und bleibet treue Mitglieder des Bonifatiusvereines!“

Dogmenentwicklung oder Entwicklung der Offenbarung?

Ein nicht verstandener Artikel des hl. Thomas Summa theol. II. II. q. 1 a. 7.

Von P. Magister Reginald M. Schultes O. P., Rom.

Habent sua fata libelli! Aber auch Äußerungen der Theologen, besonders der älteren. So hat ein eigentümliches Geschick über der Interpretation des siebten Artikels Q. 1 der II. II. des hl. Thomas gewaltet. Es ist jener den Theologen gut bekannte und unzähligemal zitierte Artikel: „Utrum secundum successionem temporum articuli fidei creverint.“ Die Antwort des Aquinaten lautet, daß „quoad substantiam“ keine Vermehrung der Artikel eingetreten sei, daß sie aber immer mehr expliziert worden seien. Diese Lehre wurde und wird noch allgemein als eine Art von Theorie der Dogmenentwicklung angeführt. In der Antwort auf die erste und vierte Objektion bemerkt nun der Aquinate, daß jene, welche Christus zeitlich näher standen, eine vollere Erkenntnis der Glaubensgeheimnisse besaßen. Auch diese Antwort wird allgemein dahin verstanden, daß auch im N. T. die Christus zeitlich näher Stehenden eine größere Einsicht, ein besseres Verständnis der Glaubenslehren besaßen, so daß also eine Dogmenentwicklung in der Kirche ausgeschlossen erscheint, was dann den Kommentatoren und Theologen Veranlassung zu verschiedenen Erörterungen gab. Tatsächlich handelt aber der englische Lehrer in unserem fraglichen Artikel gar nicht von der Dogmenentwicklung, sondern ausschließlich von der

Entwicklung der Offenbarung. Seine Lehre bietet nur indirekt die Prinzipien zu einer Theorie der Dogmenentwicklung. Für die scholastische Lehre von der Dogmenentwicklung war darum die falsche Interpretation des Artikels kein geringes Hindernis. Hören wir vorerst die traditionelle Interpretation des Artikels[1].

Die traditionelle Interpretation von II. II. q. 1 a. 7.

Die Veranlassung zur unrichtigen Interpretation gab bereits Cajetan[2]. Zum Corpus articuli bemerkt er nichts. Dagegen kommt sein Standpunkt in der Erklärung der resp. ad 4 zum Ausdruck. Er bemerkt vorerst, daß nach dem hl. Thomas vor und nach Christus eine umgekehrte Ordnung herrsche, insofern „ante Christum quanto priores tanto minus edocti, post Christum vero quanto priores tanto doctiores". Daraus zieht er auch die Folgerung, daß in Glaubensfragen die Lehre der alten Doktores und Väter zu befolgen sei. Nun macht er aber zwei Einschränkungen. Erstens, daß auch nach Christus eine spätere Zeit vorzüglichere Glaubenslehrer besitze als eine frühere. Er begründet dies aber damit, daß zwar regelmäßig die Fülle der Lehre nach der Nähe Christi bemessen, die göttliche Erleuchtung aber nicht an dieses Gesetz gebunden sei. Eine zweite Einschränkung besagt, daß nach Thomas das Gesetz nur für die scientia infusa, nicht aber die scientia acquisita, gelte.

Bannez geht in seinem Kommentar zur II. II. auf den Spuren Cajetans weiter[3]. Nur fügt er eine weitere Distinktion bei und gibt der Frage die von nun an übliche Formulierung, ob die Glaubenserkenntnis nach der Zeit der Apostel eine entwickeltere geworden sei. Er meint, das Prinzip des hl. Thomas sei in bezug auf das A. T. nicht dahin zu verstehen, daß das gesamte Volk, je näher oder ferner es zeitlich Christus stand, eine um so weniger oder mehr entwickelte Glaubenskenntnis hatte, sondern daß dies nur vom allgemeinen status gelte, insofern im Verlaufe der Zeiten von Gott mehr erleuchtete Männer auftraten: Abraham, Moses, die Propheten. Für das N. T. stellt er folgende Thesen auf: 1. „Error est in fide asserere quod post Apostolorum tempora doctores Ecclesiae vel etiam ipsa Ecclesia plura credat de pertinentibus ad fidem aut etiam explicatius quam Apostoli." 2. Es ist aber nicht notwendig, daß die Kenntnis der Glaubensgeheimnisse um so unvollkommener sei, je mehr die Zeit von Christus entfernt ist. 3. Im Gegenteil haben wir in der späteren Zeit eine höher entwickelte scholastische Theologie, welche die Glaubenslehren reichlicher und subtiler untersucht, aber doch nur eine menschliche Leistung bedeutet. Auch stehe diese eigentlich nur auf den Schultern der Väter[4]. Zusammenfassend sagt er, daß der hl. Thomas nur die Zeit nach Christus mit der Zeit der Apostel und Christi vergleichen wolle (comparat a toto genere differentes status[5]). Bannez meint also, daß die spätere Zeit keine so vollkommene Erkenntnis der Offenbarung besitze, wie Christus und

---

[1] Wir lassen nur die für die Entwicklung der Lehre maßgebenden Autoren zur Sprache kommen.

[2] Zum angeführten Artikel.

[3] Commentaria in II. II. Angelici Doctoris, Venedig 1586, in n. 1, dub. 2.

[4] Cf. ad 2 arg.

[5] L. c.

die Apostel, wenn er auch eine größere „dialektische und philosophische“ Kenntnis zugibt.

Die Gedanken von Bannez entwickelt weiter Johannes a St. Thoma[1]. Auch er erklärt Thomas dahin, daß nicht alle, welche Christus näher standen, vollere Glaubenserkenntnis besaßen, sondern daß je näher eine Zeit Christus stand, in dieser Zeit (in illo statu) die Kenntnis der Geheimnisse um so reichlicher und entwickelter war (uberior et expressior) (n. 3), daß also die den Aposteln näheren Zeitalter glücklicher waren (n. 16). In diesen verschiedenen Zeitperioden waren aber nur die von Gott zur Belehrung des Volkes berufenen und erleuchteten Lehrer relativ mehr erleuchtet, also die früheren Väter mehr als die späteren (n. 4). Wie Bannez lehnt er es aber ab, daß im Verlaufe der Zeiten eine immer dunklere Erkenntnis eingetreten sei (n. 16). Doch will er die Väter des N. T. überhaupt nicht mit denen des A. B. verglichen wissen, weil der N. B. ein „simpliciter et absolute“ vollkommener status sei (n. 5). Den Vergleich des hl. Thomas mit den menschlichen Lebensaltern anerkennt er als „optima congruentia“, aber ohne weiteren Beweiswert (n. 12).

Weitere Einschränkungen machte Suarez, aber ohne eine wesentlich verschiedene Interpretation[2]. Mit Cajetan, Valentia, Bannez und Johannes a S. Thoma schränkt er das Prinzip auf die scientia infusa ein. Er stellt aber dem Satze des hl. Thomas das Wort Gregors d. Gr. entgegen: „Quanto mundus ad extremum ducitur, tanto nobis aeternae scientiae aditus largius aperitur[3]“, ohne zu beachten, daß Thomas im Sed contra einen gleichlautenden Ausspruch aus der gleichen Homilie, ja der gleichen Stelle bringt und gerade darauf seine Antwort aufbaut. Suarez unterscheidet dann zwischen Glauben und Verständnis des Glaubens, beim Glauben wieder zwischen dem der Massen und dem der Häupter (n. 12—16). In der Zeit vor Christus war der Glaube der Massen großen Schwankungen unterworfen, in der Kirche ist der substantielle Glaube, wenigstens in bezug auf das Symbol, bei allen übrigen örtlichen und zeitlichen Schwankungen ein immer gleich expliziter. Mit dem Ausspruch des hl. Thomas vereinigt er das dadurch, daß die Kirche Christus immer gleich nahestehe. Die Häupter hätten um so expliziteren Glauben gehabt, je näher sie Christus standen — also die These von Bannez und Johannes a S. Thoma. Endlich, meint Suarez, habe in der Kirche im Verlaufe der Zeiten die durch den Glauben vermittelte erworbene Einsicht in die göttlichen Dinge zugenommen, allerdings auch das mit Schwankungen — „nam hoc totum pendet ex ordine divinae providentiae adiuncta sollicitudine pastorum Ecclesiae“ (n. 14). Neu ist bei Suarez also die Einschränkung des Prinzips des heil. Thomas auf das A. T. und daß er der scientia acquisita den Glauben gegenüberstellt.

Gegen die Richtigkeit dieser Erklärungen sprechen schon a priori — abgesehen von der meritorischen Frage — die Verschiedenheit der Interpretation, dann die gemachten Einschränkungen, die das Prinzip des Aquinaten illusorisch machen. Welches ist aber dann der wirkliche Sinn?

---

[1] Cursus theol., de fide, q. 1 disp. 6 a. 2. Ed. Vives 1886, VII, 120 ss.
[2] De fide, disp. 2 sect. 6.
[3] Homil. in Ezech. 16 oder l. 2 c. 4 n. 12. Migne 76, 981.

Der wirkliche Sinn von II. II. q. 1 a. 7.

Der Sinn ergibt sich erstens aus der Fragestellung. Der hl. Thomas fragt nicht, ob die Erkenntnis, sei sie eine erworbene oder eingegossene, aber auch nicht ob der Glaube im Verlaufe der Zeiten gewachsen sei, sondern ob die Artikel zugenommen hätten: utrum articuli creverint[1]. Der Ausdruck „Artikel" hat aber bei Thomas wie bei der ganzen Hochscholastik einen ganz bestimmten Sinn. Er bezeichnet historisch die Teile des Symbols, formell aber jene Offenbarungslehren, die eine besondere objektive Schwierigkeit für unsere Einsicht bieten (ubi occurrit aliquid speciali ratione non visum[2]). Das Gegenstück der Artikel sind die praeambula fidei, z. B. die Lehre von der Existenz Gottes, und die corollaria oder consequentia, d. h. die in den Artikeln enthaltenen weiteren, besonders moralischen Glaubenslehren (nicht zu verwechseln mit unseren conclusiones theologicae). Artikel sind also die Haupt- und Grundlehren der Offenbarung, die Glieder des Offenbarungsorganismus, die Hauptstücke der Offenbarung. Die Frage, ob die Artikel an Zahl zugenommen haben, hat also nicht den Sinn, ob die subjektive Glaubenserkenntnis oder der subjektive Glaube gewachsen sei, sondern ob im Verlaufe der Zeiten mehr Offenbarungslehren geworden seien, ob alle Hauptlehren des Glaubens bzw. der Offenbarung schon von Anfang an gegeben, geoffenbart waren oder aber allmählich im Verlaufe der Zeiten geoffenbart wurden.

Wir betrachten es heute als selbstverständlich, daß die Offenbarung der verschiedenen Glaubenswahrheiten sukzessiv erfolgte, die Scholastik stand aber, wenigstens bezüglich der Artikel, einer gegenteiligen Ansicht gegenüber. Der hl. Bernard von Clairvaux[3] und noch mehr Hugo von St. Viktor[4] bekämpfen sehr energisch eine Ansicht, die behauptete, daß schon im A. B. alle Artikel geoffenbart und darum zu glauben waren[5]. Dieser Standpunkt kommt auch in den Objektionen unseres Artikels zum Ausdruck. Diese historische Tatsache erklärt uns auch, warum die Frage bei allen Hochscholastikern auftritt. Dieser Fragestellung entspricht zweitens auch die Antwort unseres Artikels.

Diese lautet: Die Offenbarung der Artikel ist allmählich im Verlaufe der Zeiten erfolgt. Eine oberflächliche Betrachtung hätte daran nichts auszusetzen gehabt. Die Scholastiker aber halten mit Augustinus[6] daran fest, daß der Glaube zu allen Zeiten alle Glaubenslehren umfassen mußte. Daraus ergab sich das Problem, wie das allmähliche Wachstum der Offenbarung damit zu vereinigen sei. Darauf gibt der Artikel die Antwort: Die Substanz der Artikel war von Anfang an die gleiche, sie wurde aber im Verlaufe der Zeiten durch die fortschreitende Offenbarung immer genauer bestimmt und ausdrücklicher ausgesprochen — „quantum ad substantiam articulorum non est factum eorum

---

[1] In 3 d. 25 q. 2 a. 1 q. 2 gilt die Fragestellung dem Wachstum des Glaubens; darum lautet dort die Antwort aber auch verschieden; ebenso Albert 3 d. 25 a. 5; Bonaventura 3 d. 25 a. 2 q. 13.

[2] II. II. q. 1 a. 6; 3 d. 24 q. 1 a. 1 q. 1; zu 1. Kor., c. 15 l. 1; Bonaventura 3 d. 24 a. 3 q. 1; Albert 3 d. 24 a. 4.

[3] Tract. de baptismo, Migne 182, 1040 f.

[4] De sacram., l. 1 p. 10 c. 6, Migne 176, 336.

[5] Siehe die Darstellung bei R. Schultes, „Geschichte der fides implicita in der katholischen Theologie" in Divus Thomas V (1918), S. 63 f.

[6] Contra Faustum l. 19 c. 14; Enchirid. c. 114.

augmentum, sed quantum ad explicationem crevit numerus articulorum". Der Beweis für die These ist zugleich auch ihre beste Erklärung.

Der hl. Thomas führt aus: „Alle Glaubenslehren sind irgendwie in zwei Grundlehren der Offenbarung enthalten (implicite), nämlich in den beiden Lehren von der Existenz Gottes und von seiner Vorsehung. Im Sein Gottes ist nämlich alles eingeschlossen, was Gott ist und in dessen Anschauung unsere Seligkeit bestehen soll; im Glauben an die Vorsehung Gottes ist alles eingeschlossen, was Gott in der Zeit zum Heile der Menschen wirkt, also alle Heilsratschlüsse . . . Im Glauben an die beiden Grunddogmen von der Existenz Gottes und seiner Vorsehung ist darum auch alles, was Gott über sein Wesen und seine Heilsratschlüsse geoffenbart hat, eingeschlossen. In diesem Sinne war der Substanz nach der Glaube immer der gleiche, da alle späteren Offenbarungen in jenen zwei Grundartikeln eingeschlossen waren und die Gläubigen sie somit einschließlich — implicite — glaubten; später wurde aber der Inhalt jener beiden Grundlehren durch die Offenbarung immer näher bestimmt und ausdrücklicher ausgesprochen, so daß die Späteren manches ausdrücklich (explicite) erkannten und glaubten, was die Früheren nicht ausdrücklich erkannt und geglaubt hatten[1]."

Der ganze Artikel spricht also von den Glaubens**artikeln** — „omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus", — genannt werden speziell die Menschwerdung und das Leiden Christi, wie überhaupt das Geheimnis Christi —, diese wachsen allmählich durch das Fortschreiten der Offenbarung, wie das Zitat aus Eph. 3, 5 beweist: „In anderen Zeitaltern ist (das Geheimnis Christi) den Menschenkindern nicht kundgeworden, wie es jetzt seinen heiligen Aposteln und Propheten durch den Geist geoffenbart worden ist." Es ist also wohl klar, daß der Aquinate nur von einer Vermehrung der Artikel durch die fortschreitende Offenbarung spricht.

In gleichem Sinne sind auch die **Antworten** auf die Objektionen gehalten, wie sich aus ihrer Analyse ergibt. Die erste Objektion meint: weil zu allen Zeiten das gleiche zu hoffen war, so auch immer das gleiche zu glauben. Die Antwort darauf ist bereits im Artikel gegeben. Der Aquinate begründet darum nur noch, warum die Früheren weniger ausdrücklich zu glauben hatten. Auch die Früheren hofften auf das Heil, aber in Christus. Je entfernter sie darum von Christus waren, um so entfernter auch von der vollen Erfüllung ihrer Hoffnungen. Je mehr aber etwas aus der Ferne gesehen wird, um so weniger deutlich wird es gesehen. Darum erkannten die Christus zeitlich näher Stehenden den Inhalt ihrer Hoffnung bestimmter. Die resp. ad 1 begründet es also aus dem Wesen der Hoffnung, daß die Offenbarung nur allmählich erfolgte, bzw. erst mit Christus vollendet wurde, weil erst mit ihm auch die Hoffnungen (Messiaserwartung) in Erfüllung gingen.

Die zweite Objektion meint, eine allmähliche Offenbarung habe nur einen Sinn, wenn der Offenbarende selbst erst allmählich lerne; das sei aber

[1] Hierbei ist vorausgesetzt, daß die Offenbarung über Gott und seine Vorsehung von Anfang an bestand, sowie daß der Glaube an sie jederzeit zum Heile notwendig war. Ebenso ist unter Gott und seiner Vorsehung der übernatürlich erkannte Gott und seine übernatürliche Vorsehung zu verstehen. Weiter auf die Erklärung der Implikation einzugehen ist hier nicht der Ort.

nicht der Fall, da die Offenbarung eine Gabe Gottes sei; also müsse die Offenbarung der credibilia von Anfang an vollkommen gewesen sein. Der Aquinate antwortet, daß der Grund der allmählichen Offenbarung in der Rücksichtnahme Gottes auf die Aufnahmefähigkeit der Menschheit liege (condescendens eius capacitati), um die Menschen allmählich an die Offenbarungslehren zu gewöhnen[1].

Die dritte Objektion meint, die Werke Gottes müßten mit etwas Vollkommenem beginnen, „ita quod illi qui primo tradiderunt fidem, perfectissime eam cognoverunt". Der Aquinate antwortet, daß die Offenbarung zwar von der vollkommenen Erkenntnis Gottes ausgehe, aber daß es dem empfangenden Subjekte, den Menschen entsprechend war, allmählich vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortzuschreiten. Auch den Vermittlern der Offenbarung wurde diese nach dem Maße der Nützlichkeit gegeben. „Ideo tantum dabatur patribus, qui erant institutores fidei — gemeint sind nicht die Kirchenväter, sondern die Vermittler der Offenbarung im A. B., die Patriarchen und Propheten — de cognitione fidei, quantum oportebat pro illo tempore populo tradi vel nude vel in figura."

Die vierte Objektion ist besonders zu beachten, um ihre Beantwortung, die den Stein des Anstoßes bildete, richtig zu verstehen. Die Objektion sagt: wie im N. T. der Glaube auf den Aposteln beruht, so im A. T. auf den Patriarchen und Propheten (priores patres); die Apostel aber waren „plenissime instructi"; also auch die alten Patres; eine allmähliche Offenbarung sei darum ausgeschlossen. Der Aquinate bestreitet hier einfach, daß die alttestamentlichen Offenbarungsvermittler ebenso voll belehrt waren wie die Apostel; er begründet es dann damit, wie er es übrigens bereits im corp. art. getan, daß die Offenbarung mit Christus vollendet und abgeschlossen sei — ultima consummatio gratiae facta est per Christum —, weswegen Christi Zeit die Zeit der Fülle genannt werde (Gal. 4, 4). Darum hätten auch jene, welche Christus zeitlich näherstanden, sei es vorher, wie Johannes der Täufer oder nachher, wie die Apostel, vollere Kenntnis der Glaubensgeheimnisse gehabt. Thomas will also an dieser Stelle nur das eine erhärten, daß die Apostel vollere Kenntnis der Offenbarung hatten als die alten Patriarchen und Propheten; an eine Vergleichung der Glaubenserkenntnis der Apostel mit derjenigen der späteren christlichen Zeit, z. B. der Kirchenväter, denkt er gar nicht. Die Offenbarung hat in Christus ihren Kulminationspunkt erreicht, darum haben die ihm zunächst Stehenden, der Täufer und die Apostel, die höchst entwickelte Offenbarung erhalten. Dafür bringt er auch die „optima congruentia": „quia et circa statum hominis hoc videmus, quod perfectio est in iuventute; et tanto habet homo perfectiorem statum, vel ante vel post, quanto est iuventuti propinquior." In diesem Zusammenhange ist der Vergleich sehr gut, allerdings nur ein Vergleich: wie der Mensch um die Zeit des Höhepunktes seiner Entwicklung am vollkommensten ist, so war auch die Offenbarung am vollkommensten um die Zeit Christi, ihres Kulminationspunktes. Die ganze responsio soll also nur begründen, warum die Apostel die voll-

[1] cf. 3 d. 25 q. 2 a. 2 ad 2.

kommenste Offenbarung erhielten, jedenfalls eine vollkommenere als die alten Patriarchen und Propheten. Nun ist Antwort, Lehre und Vergleich auch klar. So zeigen auch die Antworten auf die Objektionen fast noch deutlicher als das c. a., daß Thomas an unserer Stelle nicht von der Dogmenentwicklung innerhalb der Kirche, sondern nur von der allmählichen Entwicklung der Offenbarung spricht. Thomas fragt eben nur nach dem Ursprung der Articuli, diese aber sind mit Christus und den Aposteln alle geoffenbart: „omnes sunt declarati quos oportet credi", sagt emphatisch Albert d. Gr.[1]

Die Zeit nach den Aposteln kommt für Thomas gar nicht mehr in Frage, denn einerseits sind nun alle Artikel bereits geoffenbart, anderseits ist die Offenbarung abgeschlossen und damit ein augmentum articulorum ausgeschlossen. Die Entwicklung ist vorüber – die Offenbarung besteht und lebt nun in der Kirche weiter.

Den gleichen Sinn ergeben drittens die Ausführungen des Aquinaten in II. II. q. 174 a. 6: Utrum gradus prophetiae varientur secundum temporis processum. Er unterscheidet dort drei Stadien der Prophetie, also der Offenbarung: vor dem Gesetz (Abraham), unter dem Gesetz (Moses) und die Zeit der Gnade (Christus). In jedem Stadium unterscheidet er wieder eine erste grundlegende und insofern vorzüglichere Offenbarung. So ruhe auch der Glaube der Kirche auf der den Aposteln gegebenen Offenbarung. „Quantum vero ad fidem incarnationis Christi manifestum est, quod quanto fuerunt Christo propinquiores, sive ante sive post ut plurimum plenius de hoc instructi fuerunt, post tamen plenius quam ante." Hier ist es womöglich noch deutlicher, daß Thomas nur von der Entwicklung der Offenbarung spricht.

Im Sentenzenkommentar lautet die Frage allgemeiner: utrum fides profecerit[2]. Thomas unterscheidet darum ein subjektives Wachstum des Glaubens nach der Seite der Intensität und ein objektives nach der Quantität der Artikel. „Secundum quantitatem fides non crescit nec deficit, cum semper eadem maneat." In der resp. ad 5 gibt er zu, daß ein Artikel in einem anderen eingeschlossen sein und daraus expliziert werden könne, wie die Inkarnation im allgemeinen Artikel von der Erlösung eingeschlossen sei; aber „haec explicatio completa est per Christum . . . Sed ante Christi adventum non erat completa: unde etiam quantum ad maiores crescebat secundum diversa tempera."

Im gleichen Sinne finden wir endlich die Frage auch bei Bonaventura und Albert beantwortet. Albert schreibt: „Non creverunt articuli in se, sed crevit articulorum explanatio et revelatio: et hoc non est articulum crescere, nisi per accidens: licet enim passio forte tunc alicui determinate non innotuerit, tamen erat articulus et credebatur implicite ab eis, quando aliquis quicunque modus liberationis ab eis credebatur[1]." Bonaventura stellt die Frage in der Formulierung: Utrum fides creverit quoad credendorum multitudinem[2]. Er antwortet darauf: „Credibilia multiplicari dupliciter potest intelligi: vel quantum ad novorum articulorum additionem vel quantum ad implicitorum explicationem. Si primo modo intelligatur, sic

[1] 3 d. 25 a. 4.
[2] 3 d. 25 q. 2 a. 2 q. 1.
[3] 3 d. 25 a. 2 ad 2. [4] 3 d. 25 a. 2 q. 1.

non est concedendum, fidem profecisse quantum ad credendorum multitudinem; si secundo modo, sic profecit secundum processum temporis, quia quod ab uno credebatur implicite et quasi uno articulo, processu temporis explicatum est et quasi distinctum in multa credibilia; sicut sufficiebat aliquo tempore credere Redemptorem futurum, nunc autem circa ipsum Redemptorem septem articuli explicantur et multa ex illis consequentia et eis annexa manifestantur.“ Bei aller Übereinstimmung leuchtet aber doch der Vorzug der Formulierung und Begründung des Aquinaten ein.

Suarez hat dem Aquinaten den hl. Gregor d. Gr. entgegengehalten, in dem Sinne, als ob Gregor in der Kirche eine immer größere Einsicht in die Glaubensgeheimnisse lehrte. Aber auch Gregor spricht an der angezogenen Stelle nur von der Entwicklung der Offenbarung[1]. In n. 10, 11 hatte er gelehrt, daß im A. B. das Volk die Trinität nicht kannte, jetzt aber jeder Gläubige sie kenne. Dann leitet er über: „Qua in re hoc quoque nobis sciendum est, quia et per incrementa temporum crevit scientia spiritualium patrum“, d. h. die Offenbarung der Trinität ist allmählich erfolgt. Die geistigen Väter sind nicht die Kirchenväter, sondern die Väter des A. B. Gregor führt denn auch aus, daß Moses mehr als Abraham, die Propheten mehr als Moses, die Apostel mehr als die Propheten erleuchtet wurden. In diesem Sinne schließt er: „Quanto mundus ad extremitatem ducitur, tanto nobis aeternae scientiae aditus largius aperitur.“ Das „Ende“ ist also nicht das Ende der Welt, wie Suarez meint, sondern die Fülle der Zeiten, die Ankunft Christi; die „ewige Wissenschaft“ ist nicht die Glaubenseinsicht, sondern die Offenbarung. Das arg. sed contra unseres Artikels beruft sich also mit Recht auf Gregor, daß die Offenbarung allmählich erfolgt sei.

Folgerungen.

Die eben gemachte Feststellung des wahren Sinnes von II. II. q. 1 a. 7 ergibt verschiedene Folgerungen.

1. Wenn die heutige Formel für die kirchliche Dogmenentwicklung lautet, daß der Glaube der Kirche quoad substantiam immer der gleiche geblieben, aber immer mehr expliziert worden sei, so kann man sich für diese Formel nicht auf unseren Artikel berufen, da Thomas einerseits gar nicht von der Dogmenentwicklung in der Kirche spricht, anderseits das quoad substantiam in unserem Artikel einen anderen Sinn hat als in der neueren Formel — die von der Kirche im Verlaufe der Zeit definierten Dogmen sind nämlich in anderer Weise im früheren Glauben der Kirche enthalten als die späteren Offenbarungen in jenen zwei Grundoffenbarungen. Die Formel dieses Artikels kann darum nur in einem analogen Sinne als Formel für die Dogmenentwicklung gelten.

2. Der terminus technicus, die Formel für die Entwicklung der Offenbarung lautet: explicatio fidei. Darum sagt Thomas: „Explicatio fidei fit per revelationem divinam[2].“ Diese Explikation besteht in der genaueren Bestimmung einer noch allgemein gehaltenen Offenbarung durch

[1] Im 12. Kap. der 16. Homilie zu Ezechiel (al. Hom. lib. 2 hom. 4), Migne 76, 980 f.

[2] II. II. q. 2 a. 6.

eine eingehendere. Der gleiche Ausdruck wird dann aber in analogem Sinne auch für die Dogmenentwicklung verwendet, im Sinne von Bestimmung des Inhaltes und der Bedeutung der bereits abgeschlossenen Offenbarung. Andere gleichwertige Ausdrücke für die Dogmenentwicklung lauten: declarare fidem[1], determinare ea quae sunt fidei[2], explanare, exprimere fidem[3], interpretari, explanare, ponere inter articulos explicitos[4]. Der Ausdruck für die päpstlichen Glaubensentscheidungen heißt: determinare ea quae sunt fidei, proponere fidem, ordinare symbolum, editio symboli[5].

3. In diesen Ausdrücken ist auch die Theorie der Hochscholastik für die Dogmenentwicklung gegeben. Sie faßt dieselbe als eine Erklärung, Bestimmung, Auseinandersetzung, autoritative Vorlage des Sinnes der in Christus abgeschlossenen Offenbarung. Nur geht die Hochscholastik dabei von den Artikeln aus, so daß die dogmatischen Definitionen ihr als nähere Bestimmungen der Artikel mit ihren Antezedentien und Konsequenzen erscheinen, als Entwicklung des Inhaltes und der Tragweite der Artikel.

4. Den Unterschied der Entwicklung der Offenbarung und der Dogmen hat Thomas in folgenden Worten von seinem Standpunkte aus charakterisiert: „Der Inhalt eines Artikels (quod in articulo continetur) kann in zweifacher Weise expliziert werden. Einmal, insofern ein Artikel in einem anderen enthalten ist oder zwei in einem allgemeinen, wie die allgemeine Auferstehung der Toten gewissermaßen in der Auferstehung Christi enthalten ist oder Christi Leiden und Tod im allgemeinen Artikel von der Erlösung. So wird die fides implicita durch bestimmte Artikel expliziert (d. h. zu einer expliziten). Diese Explikation ist mit Christus abgeschlossen (completa): darum darf seiner Lehre in bezug auf die Substanz (quantum ad essentialia fidei[6]) nichts beigefügt oder nichts von ihr weggenommen werden. Vor Christus war sie aber nicht abgeschlossen, darum nahm sie auch in bezug auf die maiores im Verlaufe der Zeiten zu. — In anderer Weise ist in einem Artikel eine mit demselben zusammenhängende Glaubenswahrheit eingeschlossen (aliquid concomitans). In bezug auf dieses kann der Glaube täglich expliziert werden und ist auch durch die Arbeit der Heiligen (studium sanctorum) immer mehr und mehr expliziert worden[7]." Der Heilige unterscheidet also eine Explikation von Artikeln durch die Offenbarung (= Entwicklung der Offenbarung) und eine Explikation durch die Kirche (= Dogmenentwicklung). Bei der ersteren Entwicklung wird das Sein Gottes und sein Heilswille durch weitere neue Offenbarungen deutlicher enthüllt; in der zweiten Entwicklung wird nur der Sinn der bereits abgeschlossenen Offenbarung genauer bestimmt (determinare), auseinandergesetzt (exponere), erklärt (declarare) und mit ihm Zusammenhängendes expliziert, d. h. zum Glauben vorgelegt.

---

[1] „Symbolum Patrum (= Nic.) est declarativum symboli Apostolorum." S. Thomas, II. II. q. 1 a. 9 ad. 6. [2] q. 1 a. 10.

[3] Bonaventura 3 d. 25 a. 2 q. 1; a. 1 q. 1 ad 5.

[4] Albert 3 d. 24 a. 7 ad 3 und 7.

[5] q. 1 a. 10.

[6] Hier haben wir den Aufsatz zur späteren Formel für die Dogmenentwicklung: essentialia fidei = Sinn und Inhalt = Substanz der Offenbarung.

[7] 3 d. 25 q. 2 a. 2 q. 1 ad 5.

In ähnlicher Weise sagt der hl. Thomas in II. II. q. 1 a. 10 ad 1: „In doctrina Christi et Apostolorum veritas fidei est sufficienter explicata“, d. h. die Entwicklung der Explikation durch Offenbarung ist abgeschlossen. „Sed quia perversi homines apostolicam doctrinam et caeteras doctrinas et scripturas pervertunt, ideo necessarium fuit temporibus procedentibus explicatio fidei (Dogmenentwicklung) contra insurgentes errores.“

5. Was endlich die Kenntnis der Apostel betrifft, spricht der Aquinate an allen behandelten Stellen nur das eine aus, daß die Apostel die ganze Offenbarung besessen und gekannt haben. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß die Kirche in späterer Zeit in keiner Hinsicht eine vollkommenere Erkenntnis des Offenbarungsinhaltes gewinnen könne. Da der Heilige es vielmehr als Aufgabe der Kirche bezeichnet, die Glaubenslehre zu bestimmen (determinare ea quod sunt fidei[1]), die Artikel zu erklären und explizieren[2] und Zusammenhängendes zu erläutern[3], so setzt er einen Fortschritt der Erkenntnis der Offenbarung voraus und behauptet ihn auch als Tatsache. Dieser Fortschritt ist auch kein bloß wissenschaftlich-dialektisch-spekulativer (Bannez), noch überhaupt ein bloß durch eigene Denktätigkeit erworbener (Cajetan), noch ein nicht einen wirklichen Glaubensfortschritt bedeutender (Suarez). Dadurch, daß der Papst den Inhalt der Offenbarung expliziert[4], wird auch der Glaube ein mehr und mehr explizierter.

Thomas unterscheidet also genau zwischen Dogmenentwicklung und Entwicklung der Offenbarung. In a. 7 behandelt er nur die letztere, erst in den a. 9. 10 gibt er auch die Grundprinzipien der Dogmenentwicklung.

Gegenwartsideale im Lichte der Religion.

Von Domkapitular Dr. Eberle, Augsburg.

In Boccaccios Decamerone (Giornata I) findet sich der Satz: „Saladin ließ den Juden Melchisedech rufen und sprach: ich erführe gerne von dir, welches unter den drei Gesetzen du für das wahre hältst, das jüdische, das sarazenische oder das christliche.“ Melchisedech antwortete darauf: „Mein Gebieter, die Frage ist schön und tiefsinnig, soll ich aber meine Meinung darauf sagen, so muß ich eine kleine Geschichte erzählen;“ und nun erzählte Melchisedech das Märchen von den drei Ringen.

Die Erzählung geht weit über Boccaccio hinauf und findet sich schon in dem „Gesta Romanorum“, einem Novellenbuche des Mittelalters. Aber der Vergleich hat dort noch keine aufklärerische Tendenz: Die Christen haben das „kostbar Fingerlein, das ist über alle Reichtümer der Welt“. Wir wissen, die Parabel bildet die Unterlage zu Lessings: „Die drei Ringe Nathans des Weisen“. Seitdem ist die Frage nach der Echtheit der Religionen schon tausendmal aufgetaucht. Und aus unzähligen suchenden ringenden Herzen ruft der Sehnsuchtsschrei: Wo ist die Wahrheit? Und im Kampfe der Zeit,

[1] II. II q. 1 a. 10. [2] l. c. a. 9.
[3] 3 d. 25 q. 2 a. 2 q. 1 ad 5.
[4] II. II q. 1 a. 10.

da alte Ordnungen stürzen, da sich das Neue wie im Akkordlohn baut, da die Welt liebgewonnene und doch rasch vergessene Autoritäten sanglos zu Grabe trägt und aus allen Richtungen der Windrose, von allen Straßen und aus allen Gassen der heisere Schrei tönt: „Mache dich los!", da ruft der denkende Geist und die fühlende Seele: Wo ist die Freiheit? Ob nicht manchmal die großen religiösen Ideen aus dem Vaterhause ins Gedränge kommen?

Wir stehen in schwerer ernster Zeit. Unser staatspolitisches und unser kulturelles Leben ist gefährdet. Vom Meere her rauscht es und über die Berge klingt es: Armes deutsches Volk, was kann dich retten? Und im Chore ruft es: Der christlich religiöse Idealismus! Die gebildeten Katholiken müssen sich im besonderen als solche bewähren, die ihrem Volke geistig und moralisch etwas zu geben haben. Im Angesichte des Ernstes der Situation, in welcher Deutschland sich befindet, gilt wohl Körners Frage:

Was uns bleibt, wenn Deutschlands Säulen brechen,
wenn der Götter Stimme trügt,
wenn der Menschheit Wunden sich nicht rächen,
wenn das heiligste Vertrauen lügt?
Was uns bleibt, wenn wir trotz unserm Rechte
knirschend vor dem falschen Glücke stehn,
und des Wütrichs feile Henkersknechte
mordend durch der Freiheit Tempel gehn?

Was uns bleibt? Es ist unser Stern, der zu den Himmeln weist, die Religion des Kreuzes mit der doppelten Palme der Demut und Kraft, es ist unsere katholische Weltanschauung. Mögen Tausende spotten und fluchen und lachen und tanzen, durch Tausende und aber Tausende andere geht eine stille Höhensehnsucht. Sie fühlen es, daß sie etwas brauchen, was manche freilich noch gar nicht zu definieren wissen; und in der übersprudelnden Hast und in der sehnenden Sorge um den rechten Ring, um ein neues Ideal, das Dauer hat und nicht unter den Händen zerrinnt, jagen sie über Stock und Stein. Das praktische Leben mit seinen Konsequenzen öffnet uns das Auge, daß der Mensch in seiner bloßen Auslebung der Tierinstinkte ein individuelles Elend und ein soziales Unglück bedeutet. Da sind die gebildeten Katholiken in erster Reihe verpflichtet, das ewig alte und doch ewig neue Ideal, das kostbar Fingerlein, das ist über alle Reichtümer der Welt, im eigenen Herzen zu festigen und gefestigt die wahren Führer ihrer Zeit, ihrer Volksgenossen zu werden. Wer nur für die Zeit erzogen wird, wird schlechter als die Zeit, wer für die Zeit **und** Ewigkeit erzogen wird, kann seine Zeit zu einer besseren Zeit gestalten.

Ich nenne die Religion, speziell die katholische Religion, die Bannerträgerin zweier großer Gegenwartsideale: **Wahrheit** und **Freiheit**.

Wenn wir von den drei bekannten etymologischen Ableitungen des Wortes „Religion" nach Cicero, Laktantius, Augustinus die übliche Ciceronianische zugrunde legen, so ist Religion die Sammlung aller auf die höchste und letzte Aufgabe des Menschen gerichteten Vorstellungen und Bestrebungen.

Als psychisches Phänomen ist sie eine Sache des ganzen Menschen, der ganzen Seele. Sie ist intellektuelles Fürwahrhalten, Abhängigkeitsgefühl gegenüber einer höheren Macht, Anerkennung dieser Macht durch den Willen.

Die christliche Religion ist nicht bloß eine der Religionen, sondern ihre Wahrheit, ihr Ziel, die Religion *κατ᾽ ἐξοχήν*, die absolute Religion, innerlich wahr und berechtigt. Das ist der einzige Anspruch, mit dem sie in die Welt getreten ist und den sie fortwährend erhebt. Man mag das vielleicht eine Ausschließlichkeit nennen, aber es ist die Ausschließlichkeit der Wahrheit. Sobald die Wahrheit die Möglichkeit zugestände, daß auch das Gegenteil wahr sein könnte, daß die Ringe nicht unterscheidbar sind, hätte sie aufgehört, die Wahrheit zu sein. Die alte Welt schloß mit der Frage: „Was ist Wahrheit?" Die neue begann mit dem Worte Christi: „Ich bin die Wahrheit." Die ganze vorchristliche Religionsgeschichte ist zur praeparatio christiana geworden, beweisend, daß im Christentum das ausgesprochen wird, was alle Religionen suchen.

Die Wahrheit der Religion Jesu Christi ist ihre Tatsache. Ihr Wesen besteht nicht in einer Idee, sondern in einer Tatsache. Wäre die christliche Religion nur ein System von Begriffen, sie hätte die Welt so wenig überwunden, als dies die Philosophen der alten Welt vermocht haben und je ein philosophisches System vermögen wird. Nur eine Lebensmacht konnte der lebendigen Wirklichkeit mächtig werden.

Vor einigen Jahrzehnten hielt man die christliche Religion für die höchste Idee der Vernunft. Man hat ihr Wesen auf eine dürftige Geschichte des weisen Jesus von Nazareth reduziert und auf einige Elementarwahrheiten über Gott, Tugend und Unsterblichkeit. Das war der Rationalismus.

Als dann der tiefere Geist der spekulativen Philosophie in den großen Philosophen des vorigen Jahrhunderts erwachte, erklärte er, der Mensch denke Gott und damit seine eigene höhere Wahrheit und schließe sich mit Gott zur Einheit zusammen. So lehrte man in den philosophischen Schulen von Schelling und Hegel.

Man hat heute das Zeitalter der Philosophie verlassen. Denn alle diese philosophischen Auffassungen verkennen das Wesen der Religion und setzen es einseitig oder übermäßig in e i n e Funktion der Trias: Verstand, Wille, Gefühl.

Wir weisen vom katholischen Standpunkte aus alle intellektualistischen Systeme zurück, welche einseitig die Verstandestätigkeit in ihre Definition aufnehmen, wie Hegel, Hartmann, überhaupt alle, welche seit dem Deismus des 17. Jahrhunderts eine „natürliche Religion" konstruierten, wie sie später von Lessing und Kant übernommen wurde. Wir verteidigen katholischerseits auch eine natürliche Religion, weil diese der von der Kirche bestätigten Anschauung entspricht, daß die Vernunft imstande sei, Gottes Dasein, die Geistigkeit der Seele und die sittliche Freiheit der Menschen zu beweisen. Diese Vernunfterkenntnis nennen wir aber nicht Religion, sondern natürliche Theologie, wofür Leibniz den Namen „Theodizee" gebraucht.

Mit dem intellektualistischen System weisen wir katholischerseits auch ab alle voluntaristischen Fichtes, Hermanns u. a., die nur den Willen in der Begriffsbestimmung der Religion gelten lassen.

Desgleichen die gefühlsmäßigen Schleiermachers, Jacobs und des Modernismus.

So kommen wir also zu dem zwingenden Schluß: „Religion ist die naturgemäße Hinordnung aller persönlichen Wesenskräfte, wenigstens implizite, auf ihren überweltlichen Ausgangs- und Zielpunkt." Wo man den Gottes-

begriff ins Unerkennbare verflüchtigt, wie es Spencer tat, überhaupt der ganze Agnostizismus, oder wo man ihn in einem Hohlspiegel zu pantheistischer Karrikatur auffängt oder durch den Kosmos ersetzt wie Strauß oder in die moralische Weltordnung legt wie Fichte oder durch das mechanische Kausalitätsprinzip verdrängt wie Häckel: da ist keine Religion im eigentlichen Wortsinne mehr vorhanden. Erstes Erfordernis ist der Glaube an die Existenz eines persönlichen Gottes. Wir müssen darum wohl Girgensohn recht geben, wenn er sagt: entweder gibt es eine göttliche Macht, dann ist die althergebrachte Auffassung der Religion, nach welcher diese Macht Anfang und Ende der Religion ist, die einzig mögliche Ansicht, oder es gibt keine solche Macht, dann muß man Religion ablehnen, ein Drittes gibt es nicht.

Die Wahrheit der Religion liegt in der Tatsache der natürlichen und übernatürlichen Gottesoffenbarung.

Ich gehe eine Stufe weiter: Die katholische Religion ist als Vermittlerin der Wahrheit eine Religion des Geistes, die Religion des Heiligen Geistes.

Im Elemente dessen, was die Schrift „Fleisch" nennt, im Elemente des Natürlichen, Sinnlichen hat die Menschheit Gott gesucht von alters her. Vor ihr erhob sich die dunkle Gestalt Gottes, verhüllt vom Haupte bis zu den Füßen in den buntgewirkten tausendfältigen Schleier seiner Naturkräfte und Schöpfungswerke. An seines Kleides Saum faßte sie ihn und betete ihn an in den mannigfaltigen Erscheinungen seiner Macht und Herrlichkeit.

Es gibt auch noch heute genug Menschen, denen die Religion nur eine Naturreligion ist, denen der lebendige Gott untergegangen und zerflossen ist im sinnenfälligen Weltall und die dennoch den geheimnisvollen Zug zum Unendlichen nicht losgeworden sind. Wenn des Meeres Wellen oder der Wälder Rauschen oder der Berge Glühen ihnen das Gefühl der Unendlichkeit aufweckt, wenn die Werke des Genius ihr Herz bezaubern oder die Macht der Töne ihre Seele zerfließen macht, dann sind sie in ihrer Weise religiös. Aber das ist ein Stück Heidentum. Denn dies Geistige, wie armselig oder erhaben, wie kindisch oder genial es gedacht sein mag, ist doch nur ein Fetisch und fällt in den Bereich dessen, was die Schrift Fleisch nennt; das ist günstigstenfalls Duft, Blüte, Weltseele, Naturgeist, aber nicht Heiliger Geist.

Anders, wenn der Mensch nicht nach außen, sondern nach innen geht, ins Heiligtum seines Herzens, wo es inmitten des Dunkels aufblitzt: „du sollst!", „du sollst nicht!" Das ist der Weg Mosis vom Sinai. Wenn wir im Lichte der Gebote Gottes uns selbst erkennen als die armen Sünder, so ist das Religion, sogar wahre Religion, aber noch nicht wahre und vollkommene Religion. Sie verkörpert sich in dem Gedanken, der eine Tatsache bedeutet: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab." Sie wird Fleisch und Blut und Leben: „Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir." Es ist das Geheimnis der umbildenden Liebe, wie es das Prinzip unserer katholischen Kirche darstellt.

Diese in unserer Religion liegende und durch die Kirche vermittelte Wahrheit muß aber auch in uns Gestalt gewinnen. Wir müssen sie gläubig hinnehmen, unser Leben darauf einstellen und mit Bekennermut für sie eintreten. Es wird in den kommenden Tagen viel um Weltanschauungsfragen gekämpft werden. Der Kampf zwischen Christentum und Atheismus wird heftiger als je entbrennen. Es geht um die Losung: Wo sind die wahren und wo sind die falschen Ideale? Gegenüber der Leugnung jeden über-

irdischen Ideals, die schließlich verzweifelt sagen muß: „Ein Traum ist alles Leben und die Träume selbst sind Traum", steht die Religion, wie unsere heilige Kirche sie lehrt, mit dem Schilde der Wahrheit. Von dem gottmenschlichen Ideal empfangen alle anderen erst Bedeutung und Inhalt. Beugen wir davor in Mannesmut das Haupt. Suchen wir die Wahrheit, denn unser Beruf ist ja, Bürgerrecht im Lande der Wahrheitsforschung zu erlangen. Je tiefer und treuer wir schürfen im Bergschachte der wissenschaftlichen Forschung, desto sicherer und freudiger werden wir zu den Lichtquellen der Wahrheit kommen, welche die Religion bietet und werden erkennen, daß Glauben und Wissen keine feindlichen Brüder sind, sondern eines die Ergänzung des anderen. Wir werden erkennen: himmelhoch über allem steht der Dienst der Wahrheit, des persönlichen Gottes.

Das junge Christentum hat sich in die klassische Ideenwelt hineingewagt, gewillt, sich daraus an Form und Inhalt anzueignen, was für die Offenbarungslehre verwertbar war, und hat sich dadurch den Weg gebahnt, um selber in die Überzeugung des antiken Geistes aufgenommen zu werden. So hat es trotz allem Glanz und aller Verführung, die ihm gegenüberstanden, die Welt erobert. Wenn unsere Glaubensüberzeugung und ihre wissenschaftliche Ausprägung den Angriffen und dem Verführungszauber der Welt gegenüber sich siegreich behaupten, dann hat sich unsere geistige Überlegenheit siegreich behauptet, dann hat die Wahrheit der Religion an uns einen Schildknappen, einen Bannerträger gefunden, dann hat die religiöse Wahrheit die geistige Überlegenheit in uns dokumentiert, dann hat die Wahrheit ihre geistige Anziehungskraft in uns erprobt.

Wahrheit ist besonders Gegenwartsideal. Ringen wir auf dem weitverzweigten Felde wissenschaftlichen Strebens nach der Wahrheit, krönen wir den Bau, indem wir die Unterlage auch gleichsam zum Abschluß verwenden, mit der einen und unumstößlichen Wahrheit, die aller Wahrheit Wahrheit, die allen Lebens Sieg, die allen Ringens Triumph, die aller Freude Kern: Jesus Christus lebendig in seiner katholischen Kirche, Jesus Christus lebendig in unseren Seelen!

Seine Person, sein Name, sein Reich haben den gewaltigsten Geisterkampf entzündet, das tiefste Thema der Weltgeschichte, wie Goethe sagt. Nehmen wir alle modernen Probleme, wie sie vor und nach dem 7. Nov. 1918 in Geltung sind; was die Geister scheidet, das ist nicht der Achtstundentag und nicht die Preßfreiheit und nicht das Vereinsrecht und nicht die Betriebssozialisierung und die Räte-Organisation, das brennt alles nur mit in dem großen Brande, was die Geister bis in die Wurzeln spaltet, das ist der Kampf um die Wahrheit, die Wahrheit, die heute und gestern und morgen heißt: Jesus Christus! Die Jahrhunderte sind an ihm vorübergegangen mit ihrer Liebe und ihrem Widerspruch, mit ihren Fragen und ihren Problemen, mit ihren Errungenschaften und ihren Niederlagen, und es ist, als ob jedem Jahrhundert die Aufgabe gestellt sei, sich vor ihm zu verneigen und ihm zuzurufen: Du bist der Weg, die Wahrheit und das Leben. Diesen Christus kündigend weiß unsere Kirche, daß sie der Welt etwas zu sagen und etwas Hohes zu bieten hat, was keine Kultur und keine Wissenschaft und keine Kunst zu bieten vermag, ein Ewiges, das mit Licht und Kraft alles durchdringt und alles hebt. Die tiefe Kluft, welche eine gottfeindliche Wissenschaft und bloß irdische Kulturarbeit gegraben hat, kann auch durch herkulisch

klingende Ausdrücke nicht zugedeckt werden. Das „ignoramus" eines Dubois-Raymond als letzte Weisheit gedacht, setzt den nach Wahrheit dürstenden Jünger immer wieder auf die öde Sandbank des Skeptizismus. Die Religion ist entweder Wahrheit oder sie ist nichts, hat sie keine göttliche Autorität, dann hat sie kein Herrscherrecht.

Schreiben wir nur die Wahrheit, die katholische Wahrheit auf unser Banner. Und dann seien wir ganze Menschen, ganze Katholiken, welche den Brustschild der eisernen Überzeugung vor all den Geschoßhagel halten, der die Kirche treffen wird. Ich will kein Sturmprophet sein, aber dennoch möchte ich sagen: Haben wir den Mut für unsere Sache einzutreten, es wird manchmal die Bekennertreue der Katakombenzeit erforderlich sein, um die Offensive abzuwehren, welche der Kirche Christi längst zugedacht ist. Für die Wahrheit immer und allzeit!

Die andere Devise heißt Freiheit. Die Religion ist eine Trägerin auch der Freiheit.

Man hat wohl seit langem kaum je soviel von Freiheit geredet, als in unseren Tagen; und wenn es wahr ist, was ein geistreicher Schriftsteller vergangener Zeit einmal sagte: „wenn man am meisten von Freiheit redet, dann spürt man am wenigsten davon", so müßte unsere Zeit eine unfreie sein. Ich denke, der Schlüssel zu der Frage wird im Begriffe der Freiheit liegen, es singt jeder: Freiheit, die ich meine, aber es haben oft schon zwei eine entgegengesetzte Auffassung davon.

Man hat des öfteren behauptet, die katholische Religion sei eine Feindin der Freiheit oder sie verkürze dieselbe doch sehr.

Fragen wir einmal nach der Lehre der katholischen Kirche nur auf einem einzigen Gebiete, nämlich der Sittenlehre. Die Ethik Jesu Christi und damit auch der Kirche ist Verinnerlichung, ist Schwerpunktsverlegung in die Gesinnung. Äußere Form hat danach nur Wert als Manifestation der Herzensgesinnung. Worte und Werke sind die reif gewordene Gesinnung. Sie muß sich auswachsen zu Taten und das nach dem religiösen Motiv: die den Willen meines Vaters tun, werden das Himmelreich erlangen. Und auf dem Unterbau dieser Lehre, die den Akzent auf die Herzensstimmung legt, erhebt sich die Vollkommenheitsforderung. Alle Lebenswertung dreht sich um den Zentralgedanken des Gottesreiches: Wenn dein Auge dich ärgert, reiß es aus, denn es ist besser, nur mit einem Auge ins Reich Gottes einzugehen als mit zwei Augen zur Hölle. Die katholische Sittenlehre entwaffnet die Selbstsucht bis in die Herzenswurzeln: „Liebet eure Feinde" und greift das eigene „Ich" als Übelsquelle an. Und doch hebt sie auch wieder den Wert der Persönlichkeit. Die Persönlichkeit soll sich mit den ihr gegebenen Potenzen entwickeln bis zur Vollkommenheit „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist!" Und das soll erreicht werden in Freiheit und Selbstbewußtsein.

Das *μετανοεῖτε* bei Mt. 4, 17 tuet Buße, das *ἐπιστρέφειν* umkehren in der Apostelgeschichte 3, 19 ist das Grab der Selbstsucht, der Disziplinlosigkeit, der Zügellosigkeit – die *καινὴ κτίσις* (Gal. 6, 15), *ποίημα τοῦ θεοῦ* (Eph. 2, 10), Wiedergeburt, Neuschöpfung: das ist der Ostermorgen der christlichen Freiheit. Da der Mensch zum Vollalter Christi gewachsen, da Christus in uns Gestalt gewinnt, haben wir alles in ihm erneuert. Das ist das Manifest der Freiheit, welche der Sündenknechtschaft

und der alttestamentlichen Bindung gegenübersteht. Und seitdem ist dem menschlichen Handeln das Sittengesetz, das natürliche und das private, die einzige Schranke. „Obwohl übernatürlich, aus Glaube und Gnade wachsend, baut sich die katholische Religion doch ein ins volle frische Menschenleben." Sei ein ganzer Mensch, ein ganzer Christ, ein ganzer Katholik, das ist die Forderung. Darin hatte das formalpsychologische spekulative System Kants recht: „handle als Vernunftwesen!", darin hatte die Stoa recht, daß man „in Übereinstimmung mit der Natur" leben müsse, aber beide Systeme übersehen, daß das spezifisch Geistige im Menschen nicht die ganze Natur des Menschen ausmacht. Die Religion Jesu Christi aber nimmt den Menschen, die ganze Natur des Menschen, so wie er ins Weltganze hineingestellt ist, nach seiner individuellen und sozialen Seite.

Freiheit ist heute Tausenden, wie einst einem Aristipp von Kyrene, das „Sich Ausleben". Den materialistischen Evolutionisten ist im Rahmen dieser Freiheit die Erhaltung des Individuums und der Art das Ausschlaggebende. Ich nenne Stirner und Nietzsche, welch letzterer sagt: „Was gut und bös ist, weiß niemand."

Turmhoch über den Zweckgedanken der Antike, berghoch über den Zweckgedanken der individuellen und der sozialen Erdenwohlfahrt, dem Utilitarismus eines Shaftesbury, Comte, Hobbes, Locke, Carneri, über den ästhetischen Zweckgedanken eines Herbert, den humanitären eines Hume und Bentham und Mill steht der Zweckgedanke der Religion Jesu Christi: Freiheit und Gnade, und die Summe heißt: Seligkeit. Sie hat nicht nur eine Lehre für das dürftige Heute, dem kein Morgen folgt, sondern in Zukunftssehnsucht hat sie Menschen und Völker gehoben, zum Fortschritt der Innen- und Außenkultur: denn nur der Selige ist ein Weiser. So werden Charaktere, unbeugsame Kraftnaturen, deren Losung ist: Gottes Knecht, aber keines Menschen Knecht, der gottgesetzten Autorität jedoch gehorsam ergeben.

Diese selbe Religion will auch unserem Leben eine Bannerträgerin der Freiheit sein. Als Verkünderin von Christi Wahrheit und Gesetz steht die Kirche in der menschlichen Gesellschaft als Hort der nahen Freiheit. Leo XIII. konnte darum mit Recht sagen: „Die Religion Jesu Christi und die sie vermittelnde Kirche ist die Bewahrerin und Ausbreiterin der Freiheit. Sie wahrt die rechten Grenzen in allen Rechten und Pflichten der Gesellschaftsgesamtheit. Die Gleichheit, die sie verkündet, läßt den Unterschied der Stände, den die Natur offenbar verlangt, unberührt; die Freiheit, die sie bringt, verletzt nicht die Rechte der Wahrheit, welche vor denjenigen der Freiheit gehen, verletzt nicht die Rechte der Gerechtigkeit, welche denjenigen der Zahl und der Macht überlegen sind und verletzt nicht die Rechte Gottes, welche vor denjenigen der Menschen gehen."

Wir sagen: die Freiheit ist ein christliches Ideal; nimm ihr den christlichen Geist, und sie wird ein hohles Schemen. Was die Menschheit aus ihr ohne den christlichen Geist zu machen vermag, das zeigen uns die Verhältnisse der Gegenwart. Um aus den vielen Kulturfragen nur eine herauszugreifen: Es durchdringt eine geile, schlammige, aussaugende Erotik, ein widerliches undefinierbares Gemisch von Sinnlichkeit und Empfindlichkeit alle Poren unseres Gesellschaftskörpers und vielfach auch Literatur und Kunst. All der Philosophie der Dekadenten ruft die christliche, die katholische Religion heute wie einst zu: „O, wie schön ist ein keusches Geschlecht, unsterblich ist sein

Name." Die Religion hat ihren Rahmen der Freiheit weit gespannt, aber sie hat Grenzen und an den Grenzbalken steht die Inschrift: Höher als die Kultur der Welt gilt uns die Kultur der Seele. Nur das wahre volle Christentum verträgt seine ganze Konsequenz, fordert sie aber auch.

Die Religion als Bannerträgerin der Freiheit tritt in unser praktisches Leben und kündet: Nütze deine Freiheit vernünftig! Deine individuelle als ganzer, als religiöser, als christlicher, als katholischer Charakter, als Mensch, gewachsen zum Vollalter Christi (Eph. 4, 13). Auch hier gilt der Satz: Niemand ist mehr Sklave, als der sich für frei hält, ohne es zu sein.

Wer Ethik will, muß Religion wollen und zwar positive dogmatische Religion. Die Ethik aus sich vermag ihren Zwecken keinen objektiven und absoluten Wert, ihren Forderungen keine unausweisliche Verbindlichkeit zu geben.

Deine soziale Freiheit! Stärke des Charakters und Erleuchtung des Kopfes müssen sich vereinigen, wenn politische Freiheit in großem Maße vorhanden sein soll, ohne eine Nation zugrunde zu richten.

Von Freiheit will ich klingen,
Das ist der höchste Klang,
Von Freiheit will ich singen
All all mein Leben lang,
Daß mächtig das Geläute
Die kühlen Herzen weckt
Und für die schönste Beute
Der Jugend Seelen streckt.

Diesen Gedanken Arndts schreiben wir im rechten religiös orientierten Sinne besonders über das Leben gegenwärtiger sozialer Zusammenarbeit unserer gebildeten Jungmannschaft. Ein einig Volk, das Standes- und Klassenunterschiede hat und haben muß, aber keine Klassen- und Standesgegensätze kennen soll. Brücken müssen alle Glieder des Volkes verbinden. Über den Zielen des einzelnen steht die Einordnung in den Zweck des Ganzen. Die soziale Freiheit hat vielerorten, da ihr die religiöse Fundamentierung fehlte, die Herzen arm und die Köpfe wirr gemacht. Da ist es Aufgabe unserer katholischen Gebildeten, Wegführer unseres Volkes zu werden, den Millionen, die den Unterbau der Gesellschaft bilden, die religiöse Weihe des sozialen Pflichtgefühls und einer wohlverstandenen Freiheit durch Wort und Beispiel zu geben. Wenn in den erdfarbenen Strom des Alltags nicht die rauschenden Wasser aus der Höhe einer religiösen Lebensauffassung in die Gedankenwelt, in das Zielstreben, in die Energie unserer Gebildeten und Ungebildeten münden, dann bringt uns der Jammer unter der Deckadresse Freiheit in abgrundtiefes Verderben, dann reißt uns die Oberflächenkultur in den Strudel der Unkultur.

Die Zeit aufgeben ist sehr bequem, man entbindet sich dadurch der Pflicht, an ihrer Erhebung und Besserung zu arbeiten. Solche pessimistische Resignationsstimmung beherrscht heute weite Kreise. Dem wollen wir den katholischen Optimismus, die Kraft und Jugendbegeisterung, wie sie der katholischen Kirche innewohnt, entgegensetzen. Es gilt, die Scheinwerte der Zeit, die Anbetung einer falsch verstandenen Freiheit nicht nur im individuellen, sondern auch im sozialen Leben zu ersetzen durch die idealen Werte der Innerlichkeit, durch die Werte aus der ewigen Heimat der Seele, durch die Werte der Religion.

So wird die Religion als Bannerträgerin der Ideale Wahrheit und Freiheit im Gegenwartsleben ihre gesegneten Früchte tragen und jenen frohen Optimismus stärken, welcher der Vater der Tat ist, der Tat zur Ehre und Größe von Kirche und Vaterland.

Im Wappen von Seeland steht der Spruch: luctor et emergo, ich ringe, aber ich bleibe oben. Ob auch flammenäugig der Glutsand aus der Wüste sich hebt gegen Religion und Ordnung, ob die Wellen an die Fundamente von Vaterland und Kirche brausen, ob auch Stürme gegen unsere Ideale und Prinzipien tosen: luctor et emergo, ich ringe, aber ich bleibe oben. Und mag man gegen den Religionsunterricht oder gegen die christliche Weltanschauung zu Felde ziehen, ob sie die Religion überhaupt bekriegen oder das katholische Ideal: Unsere Fahnen wehen, wir hissen sie nicht einmal auf Halbmast. Luctor et emergo: unser Führer heißt Christus gestern und heute und morgen und in alle Ewigkeit.

Die Jünger im Saatfeld.

Von Hermann J. Cladder S. I., Valkenburg.

Im 6. Jahrgang dieser Zeitschrift (1914, 466–75) schrieb P. Cajus Trossen O. F. M. Rom eine Abhandlung unter dem Titel „Das Ährenpflücken der Apostel" (Mk. 2, 23). Aus den synoptischen Texten und aus den Verhältnissen in Palästina zeigt er einleuchtend, daß es sich dabei um Weizen im Zustande der Reife, also unmittelbar vor der Weizenernte, gehandelt haben muß. Der Vorgang wird jedoch nicht so sehr um seiner selbst willen besprochen, als wegen der Bedeutung, die ihm in der Frage nach der Chronologie des öffentlichen Lebens Jesu zukommt.

In der Tat ist die Szene des Ährenpflückens eine der wenigen, ja außerhalb der Leidensgeschichte und der unmittelbar vorhergehenden Perikopen fast die einzige Erzählung der drei ältern Evangelien, die sich selbst unmittelbar in eine bestimmte Jahreszeit einreiht. Gewöhnlich wird sie ohne weiteres der Osterzeit oder der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten zugeschrieben und dazu benutzt, ein Osterfest nach dem bei Joh. 2, 13 ff. und vor dem bei Joh. 6, 4 erwähnten und dem Leidenspascha des Herrn zu beweisen[1]. P. Trossen rückt den Vorfall von Ostern ab und näher auf Pfingsten zu. Ich möchte seine Untersuchung weiterführen und ernstlich fragen, ob die Stelle wirklich ein eigenes Osterfest im Leben Jesu verlangt.

Die Ernte begann im alten Palästina mit dem Osterfeste, nach der Darbringung der ersten „Webegarbe" reifer Gerste[2]; und Pfingsten, fünfzig Tage nach Ostern, war das Dankfest für den Abschluß der Getreideernte. Da opferte man dem Herrn zwei Brote von feinem Weizenmehl als Erstlinge aus dem Ertrage der neuen Ernte[3]. Doch Ostern und Pfingsten sind „bewegliche" Feste. Beweglich waren sie auch bei den Juden; ja, wir haben unsere beweglichen Feste überkommen als ein Stück jüdischen Kalenders, das in unser festes Sonnenjahr eingefügt worden ist. Darum können sie früher oder später in unserem Sonnenjahre einfallen. Die Ernte richtet sich aber nicht nach dem Festkalender, sondern wesentlich nach der Sonne und ihrem Stande.

[1] Vgl. den erwähnten Aufsatz und die Kommentare, namentlich zu Lk.
[2] Vgl. 3 Mos. 23, 5–14.
[3] Vgl. 3 Mos. 23, 15–21.

Im jüdischen Kalender beherrschte das Osterfest das ganze Jahr. Es wurde gefeiert am ersten Vollmond nach der Tag- und Nachtgleiche des Frühlings[1]. Zur Unterscheidung von den Juden wurde das christliche Ostern bereits im zweiten Jahrhundert auf den Sonntag nach dem Frühlingsvollmond verlegt. Die Juden begannen ihre Osterwoche am Abend des 14. Nisan. Danach bestimmte man rückwärts rechnend den 1. Nisan, den Anfang des religiösen Festjahres. Es war der Tag des Neulichtes, d. h. des Sichtbarwerdens der neuen Mondsichel nach dem Neumond. Nach jedem weiteren Neulicht begann dann ein neuer Monat und nach zwölf oder, im Schaltjahre, dreizehn Monaten ein neues Jahr, je nachdem das Neulicht herankam, auf das nach Frühlingsanfang das neue Osterfest folgte.

Damit ist zugleich der Spielraum gegeben, innerhalb dessen Ostern und, von Ostern abhängig, die übrigen Feste sich bewegen können. Die Tag- und Nachtgleiche mußte, wie gesagt, vorüber sein, um Pascha feiern zu dürfen. Nun konnte ihr ein Vollmond ebensogut unmittelbar vorangehen als auch unmittelbar folgen. Im letzteren Falle war Ostern; im anderen Falle dagegen mußte man bis zum nächsten Vollmond, also ungefähr einen ganzen Monat, damit warten. Zur Zeit Christi war die Tag- und Nachtgleiche am 22./23. März[2]. Demnach konnte theoretisch das Osterfest auf den 23./24. März fallen. Es konnte aber auch geschehen, weil der Mondlauf ungefähr 29½ Tage umfaßt, daß der erste Vollmond nach Frühlingsanfang erst am 21./22. April eintraf. Kleinere Ungenauigkeiten der astronomischen Beobachtung und nähere Bestimmungen, bis zu welcher Tagesstunde das Neulicht gesehen und der Behörde gemeldet sein mußte, ändern nichts Wesentliches an diesen Zeitangaben.

Fünfzig Tage nach Ostern war Pfingsten. Es bestand allerdings eine Streitfrage zwischen Pharisäern und Sadduzäern (Boëthosäern), ob die Erstlingsgarbe am Tage nach dem ersten Osterfesttage oder am Tage nach dem Sabbat in der Osterwoche darzubringen, und ob demgemäß Pfingsten nach diesem oder nach jenem Tage zu berechnen sei[3]. Tatsächlich kamen aber zur Zeit Christi und schon früher nur die pharisäischen Ansichten in Betracht, d. h. Pfingsten war sieben Wochen nach dem zweiten Ostertage. Der früheste mögliche Pfingsttag war also der 12./13. Mai und der späteste der 10./11. Juni. Für gewöhnlich fielen aber sowohl Ostern wie Pfingsten zwischen diese äußersten Grenztage. Das sind die möglichen Daten für Ostern und Pfingsten.

Wie steht es nun mit der Erntezeit im Heiligen Lande? Da sind sofort verschiedene Unterscheidungen zu machen. Als Getreide kommt sowohl Gerste als Weizen in Betracht. Die Gerste reift in Palästina etwa zwei bis drei Wochen vor dem Weizen. Die ganze Ernte ist im Jordantale früher als in der Küstenebene, hier wieder früher als im Gebirge und auf den Bergen verschieden nach der Höhenlage. Endlich ist auch im Orient, wie bei uns, ein Jahr manchmal dem anderen voraus oder gegen es im Rückstande, dort hauptsächlich nach den Niederschlagsverhältnissen. Man kommt also nicht mit einfachen Angaben aus.

---

[1] S. die Belege z. B. bei E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes I 3/4 (1901) 752 f.

[2] S. die Daten für 26–34 n. Chr. bei J. Hontheim S. I. in: Katholik 1906 II 18. Sie sind berechnet mit Hilfe von R. Schram, Hilfstafeln für Chronologie. Wien (SWA) 1883.

[3] Vgl. Schürer a. a. O. II[4] (1907) 483 f.

P. Troſſen läßt die Weizenernte (für Galiläa) von Ende Mai bis Ende Juni fallen[1]. Vielleicht am genaueſten iſt W. Riedel[2] dieſen Fragen nachgegangen. Nach einer Tabelle[3] wurde im Jahre 1901 die erſte Gerſte zu Nazareth am 6. Mai, zu Jeruſalem am 30. Mai, in der Ebene (Sarona) am 25. April, zu Jericho im April, oft ſchon Ende März[4], zu Jaffa am 15. April geerntet; die letzte Gerſte: zu Nazareth am 25. Mai, zu Jeruſalem am 10. Juni, in der Ebene am 11. Mai, zu Jericho im April, zu Jaffa am 15. Mai. Der erſte Weizen: zu Nazareth am 20. Mai, zu Jeruſalem am 6. Juni, in der Ebene am 10. Mai, zu Jericho am 25. April, zu Jaffa am 1. Mai; endlich der letzte Weizen: zu Nazareth am 5. Juni, zu Jeruſalem am 22. Juni, zu Jericho am 10. Mai und zu Jaffa am 21. Mai. Über den Schluß der Weizenernte in der Ebene heißt es[5]: „Die Endtermine der Weizenernte ſind an ein und demſelben Orte ſehr verſchieden; da die Leute wenig Arbeitskräfte haben und die Zerealien ohne Schaden lange auf dem Halme bleiben können, ſo zögert ſich die Ernte oft ſieben und mehr Wochen hin." Der letzte Satz ſteht auch bei L. Bauer, Volksleben im Lande der Bibel (1903) 126 mit dem Zuſatze, daß die Zögerung „im ganzen Lande ſogar bis zwölf Wochen" dauern kann. Dabei iſt als Anfangstermin in der Jordanebene der 10. April und als Endtermin auf dem Gebirge Ende Juni angenommen[6].

Ob das Jahr 1901 nicht ein ungewöhnlich frühes oder ſpätes Jahr, ſondern ein Durchſchnittsjahr geweſen, was die Erntezeit betrifft, das ſagen die angeführten Zahlen nicht unmittelbar. Aber die paläſtinenſiſchen Gewährsmänner ſetzen ſtillſchweigend das letztere voraus. Übrigens lehren auch Angaben aus dem Altertum, daß Feſtzeit und Ernte nicht immer ohne Schwierigkeit zuſammentrafen. So lieſt man, daß gelegentlich die Gerſte für die Webegarbe von Jericho geholt werden mußte, weil ſie in der Nähe Jeruſalems noch nicht reif war. Der Miſchnatraktat Menachot (X 2) ſieht jedenfalls vor, daß man die erſte Garbe von irgendeinem anderen Orte Paläſtinas holen dürfe; genannt werden Zeriphin und das Tal Socher. Endlich faßt Schürer[7] die Ergebniſſe Zuckermanns über die Schaltregel der Juden dahin zuſammen: „Wegen dreier Gründe erklärt man das Jahr für ein Schaltjahr: Wegen der Ährenreife (wenn dieſe nicht rechtzeitig eintreten würde) und wegen der Baumfrüchte (wenn dieſe nicht rechtzeitig reif ſein würden) und wegen des Sonnenlaufes (wenn die Sonne am Paſſah noch nicht im Zeichen des Widders ſtehen würde). Nur wenn zwei dieſer Gründe zuſammentreffen, beſchließt man die Schaltung, nicht aber wegen eines allein." Dann führt er auch das Schreiben Rabban Gamaliels an die Gemeinden in Babylonien und Medien an: „Da die Tauben noch zu zart und die Lämmer noch zu jung ſind, und die Zeit der Ährenreife noch nicht gekommen iſt, ſo haben ich und meine Kollegen es nötig befunden, zum Jahre dreißig Tage hinzuzufügen." Das alles zeigt, wie auch in alter Zeit Oſtern und Pfingſten nicht immer mit der Erntezeit ſich überall zuſammenfanden. Alſo auch damals galt, daß die Weizenernte ſich ſtellenweiſe über Pfingſten hinaus hinziehen konnte; denn auch der ſpäteſte Tag für das Wochenfeſt, der 10./11. Juni, war noch nicht Ende Juni.

[1] S. 467. [2] Altteſtamentliche Unterſuchungen I (1902) 64, 71 f.
[3] S. 72. [4] S. 64. [5] Anm. 3.
[6] Vgl. auch den „Früchte- und Gemüſekalender" daſelbſt S. 147.
[7] A. a. O. I 753 Anm. 19.

Es kommt also für die Szene des Ährenpflückens der Apostel nicht ohne weiteres nur die Zeit zwischen Ostern und Pfingsten, sondern die Zeit um Pfingsten in Betracht. Möglicherweise waren es die nächsten Wochen vor Pfingsten; aber je nach dem Orte, wo man sich befand und je nach der Zeit, in die Pfingsten in dem betreffenden Jahre fiel, waren es auch oder waren es ausschließlich die nächsten Wochen nach Pfingsten, in denen der Vorgang zu denken ist. Was zutrifft, ist daher noch näher zu untersuchen. P. Crossen setzt ihn zwischen den 25. Mai und den 25. Juni[1].

Alle drei Synoptiker erzählen von den Jüngern im Saatfelde in ihrem sog. Galiläa-Abschnitt. P. Crossen erblickt darum auch mit den meisten Erklärern in Galiläa den Ort der Szene[2]. Diese Annahme hat alle Wahrscheinlichkeit für sich. Denn der synoptischen Anordnung liegt zwar die des hl. Matthäus zugrunde, und Matthäus befolgt im allgemeinen weder eine chronologische noch eine geographische Reihenfolge seiner Erzählungen. Er bringt unseren Auftritt dort, wo er der Reihe nach mehrere feindliche Zusammenstöße des Herrn mit den Pharisäern und Schriftgelehrten aufzählt, in seinem zwölften Kapitel, an erster Stelle (Mt. 12, 1–8). Bei Markus steht die Parallele in den sog. fünf Konfliktsfällen (Mk. 2, 1 bis 3, 6) als vorletzter (Mk. 2, 23–28). Ich betrachte diese Konfliktsfälle als eine Gruppe, die gleichsam von selbst aus Mt. 9, 1–17 und Mt. 12, 1–14 erwachsen ist, indem der zweite Evangelist den Rest des „Wunderkapitels" bei Matthäus (9, 18–35) und die Aussendung der Apostel (9, 36 bis 10, 42) in seinem Buche anderswo untergebracht, die Gesandtschaft des Täufers und die Täuferrede Jesu (Mt. 11, 1–19), das Wehe über die Städte und den Jubelruf des Heilandes (Mt. 11, 20–30) aber übergangen hat. Lukas 6, 1–5 seinerseits folgt hier wie im allgemeinen der Anordnung bei Markus. Man vergleiche nur den ganzen Abschnitt von Lk. 5, 12 bis 6, 11 mit Mk. 1, 40 bis 3, 6! Die Festlegung der Szene in Galiläa ruht also letztlich allein auf dem Platze, den ihr das erste Evangelium in seinem Zusammenhange anweist. Bei der logischen Ordnung im Matthäusevangelium ist das eine etwas unsichere Grundlage. Doch ist kein Anlaß vorhanden, das „Ährenpflücken" an einen anderen Ort zu verlegen, und man muß zugeben, daß auch Matthäus von 4, 12 an bis 18, 35 im allgemeinen galiläische Vorgänge erzählt[3].

Nachdem so der Ort gefunden ist, bleibt also noch die Frage, in welches Jahr der erste Streitfall Jesu mit den Pharisäern über die Heiligung des Sabbats zu verlegen ist, und wann in diesem Jahre das Pfingstfest gefeiert wurde. Es wird gegenwärtig ziemlich allgemein angenommen, daß das Jahr 30 unserer Zeitrechnung das Todesjahr Christi gewesen sei. M. E. mit Recht. Je nachdem man nun den Heiland ein, zwei oder drei Jahre vorher öffentlich lehren läßt, kämen die Jahre 29, oder 28 und 29, oder 27 bis 29 als die Zeit unseres Vorfalles in Betracht. Da jedoch die Anhänger der Dreijahrtheorie von vornherein das Ereignis in das zweite Jahr des Wirkens Jesu verweisen, bleiben nur die beiden Jahre 28 und 29 in Frage.

---

[1] A. a. O. 470. [2] A. a. O. 466.

[3] Über die drei synoptischen Evangelien und ihr Verhältnis zueinander habe ich ausführlich gehandelt in meinem Buche „Unsere Evangelien. Akademische Vorträge. Erste Reihe: Zur Literaturgeschichte der Evangelien". Freiburg, Herder 1919, S. 25–188.

Eine Berechnung des jüdischen Kalenders für diese beiden Jahre bringt K. Wieseler in seinem Buche „Chronologische Synopse der vier Evangelien" (1843) S. 482 ff. Danach war 28 ein Schaltjahr von 384 Tagen. Ostern, der 14./15. Nisan, war am 29./30. März und Pfingsten am 19. Mai. Im Jahre 29 war Ostern am 17./18. April und Pfingsten am 7. Juni. 1901 wurde zu Nazareth der erste Weizen am 20. Mai geerntet, der letzte am 5. Juni. Also wäre im Jahre 28 bei Nazareth das Ausreiben der reifen Weizenähren nur unmittelbar vor Pfingsten allenfalls möglich gewesen, kaum oder nicht möglich in den höher gelegenen Strichen Galiläas oder zu Jerusalem. Aber auch bei einem Pfingstfeste am 7. Juni, wie im Jahre 29, blieb auf den Bergen Galiläas und bei Jerusalem noch genug Weizen im Felde, daß das „Ährenpflücken" bis zu vierzehn Tagen oder drei Wochen nach Pfingsten noch wohl zu verstehen wäre, besonders wenn die damalige Ernte eine etwas späte war.

Ist also das „Ährenpflücken" um Pfingsten und nicht um Ostern anzusetzen, so erhebt sich jetzt auf einem etwas anderen Boden die alte Frage: Beweist dieser Auftritt ein eigenes Osterfest, das vom ersten (Joh. 2, 13 ff.), von dem im Falle der Echtheit unseres Textes Joh. 6, 4 anzunehmenden und endlich vom Leidenspassah verschieden sein muß? Jedem Pfingsten geht eben ein Ostern voraus. Das Leidensostern kann nicht dem „Ährenpflücken" vorangegangen sein und scheidet in jeder Auffassung aus. Wenn die erste Brotvermehrung in die Zeit kurz vor Ostern fiele (Joh. 6, 4), so ist nicht abzusehen, warum die Jünger ihre Ähren nicht nach diesem Osterfeste oder um das nächstfolgende Pfingstfest hätten pflücken können. Johannes versetzt nämlich seine Leser nach dem „großen Tag von Kapharnaum" mit dem siebten Kapitel sofort in die Nähe des Laubhüttenfestes, sechs Monate nach Ostern. Matthäus und Markus sagen mit keinem Worte, wann die Reinigungsfrage der Pharisäer und die Reise Jesu nach Tyrus und Sidon (Mt. 15, 1 ff.; Mk. 7, 1 ff.) auf die Landung in der Ebene Genesareth (Mt. 14, 34 ff.; Mk. 6, 53 ff.) gefolgt sei. Lukas aber hat an dieser Stelle seine „große Lücke" und springt von der Brotvermehrung (Lk. 9, 11—17) unmittelbar zum Petrusbekenntnis bei Cäsarea Philippi über (Lk. 9, 18 ff.). Johannes sowohl als die Synoptiker ließen nach einem Osterfeste kurz nach der ersten Brotvermehrung Raum genug für das Ährenreiben der Jünger. An dieser Stelle soll jedoch auf Joh. 6, 4 nicht weiter eingegangen werden[1].

Doch die Verteidiger einer dreijährigen Wirksamkeit Christi, die in der Szene des Ährenpflückens ihr zweites Osterfest des öffentlichen Lebens Jesu angezeigt finden wollen, sind heutzutage durchweg auch Anhänger der „Lukaschronologie" und sehen im Lukastext (6, 1 ff. mit oder ohne *δευτεροπρώτῳ* bei *ἐν σαββάτῳ*[2]) die geschichtliche Stelle des „Ährenpflückens" angegeben. Grundsätzlich soll hier aber auch die Frage, ob das Lukasevangelium in chronologischer Ordnung geschrieben sei, nicht behandelt werden[3]. Stellt man sich einmal, wie es auch P. Crossen tut[4], auf den Standpunkt der „allgemeinen Ansicht", d. h. der gebräuchlichen Evangelienharmonie, wie sie etwa

[1] Vgl. „Unsere Evangelien" I 207 ff.

[2] Vgl. P. Crossen a. a. O. 470 f. S. auch das Fragment des *„Κήρυγμα Πέτρου"* bei Klem. Al., Strom. VI 5, 41 (Migne PG IX 261).

[3] Vgl. a. a. O. I 132 ff.

[4] A. a. O. 471 ff.

J. B. Lohmann S. I. in seinem „Leben unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus nach den vier Evangelisten"[1] bietet, so läßt sich vielleicht feststellen, ob sich das „Ährenpflücken" in die Zeit um das erste Pfingstfest im öffentlichen Leben des Herrn einfügen läßt, oder ob dafür ein eigenes Pfingsten und damit auch ein eigenes Ostern angenommen werden muß.

Der Ausgangspunkt ist klar: ihn bildet das erste Osterfest bei Joh. 2, 13 ff. Die Synoptiker schweigen über diese erste Zeit des Wirkens Jesu bis zur Gefangennahme des Täufers (vgl. Joh. 3, 23 f. mit Mt. 4, 12; Mk. 1, 14). Zu Ostern tat Jesus in Jerusalem viele Zeichen (Joh. 2, 23; vgl. 4, 45). Infolge dieser Zeichen erschien Nikodemus des Nachts beim Heiland (Joh. 3, 2), also wohl noch innerhalb der Osterwoche. Danach begab sich Jesus in die Landschaft Judäas und verweilte dort mit seinen Jüngern (Joh. 3, 22). Während dieses Aufenthaltes taufte der Heiland, bzw. seine Jünger tauften (Joh. 3, 22; 4, 1 f.). Man befand sich also an einer Örtlichkeit, wo es Wasser zum Taufen gab (vgl. Joh. 3, 23). Das war zur Sommerzeit in dem dürren Hochland Judäas durchaus nicht überall der Fall, zumal wenn Ostern spät fiel, wie es z. B. im Jahre 29 am 17./18. April war. Ich wüßte keinen anderen Ort als das Jordantal nordwestlich von Jericho. Dahin scheint auch der Evangelist zu verweisen, wenn er Johannes den Täufer neben Jesus erwähnt (Joh. 3, 23). Jedenfalls ist nicht von einer Missionierung der Landschaft Judäas die Rede, sondern unmittelbar vor dem Aufbruche durch Samaria nach Galiläa (Joh. 4, 1 ff.) dauert die Tauftätigkeit noch an, man befindet sich also offenbar noch an der gleichen Taufstelle wie sofort nach der Ankunft in der jüdischen Landschaft nach dem Osterfeste (Joh. 3, 22).

Um zu der vermeintlich Johannes 4, 35 angegebenen Zeit, „noch vier Monate bis zur Ernte", zu gelangen, pflegt man hier etwa dreiviertel Jahr für die Predigt in der Landschaft Judäa anzusetzen. Auch P. Trossen schätzt den Aufenthalt des Herrn, der Johannes 3, 22 erwähnt ist, auf „einen und einen halben bis zwei Monate". Selbst dieser Ansatz scheint ihm sofort noch viel zu niedrig[2]. Vorher[3] verwahrt er sich dagegen, daß diese Zeit etwa nur auf drei Wochen beschränkt werde, „wie es Belser tut". Das Hin und Her von Nachrichten und Gerüchten, welche die Erregung der Johannesjünger über die Erfolge Jesu (Joh. 3, 25 ff.) und die Begründung seines Aufbruches nach Galiläa (Joh. 4, 1) voraussetzen, soll in so kurzer Zeit nicht denkbar sein. Allein das scheint mir durchaus von den Umständen des Ortes und der Zeit abzuhängen, in welche die Tauftätigkeit des Herrn zu setzen ist. Sein Ruf und der Zudrang zu ihm war auf dem Osterfeste zu Jerusalem vollständig begründet (Joh. 2, 23 ff.; vgl. 4, 45). Die Örtlichkeit, nordwestlich von Jericho war von der Hauptstadt aus leicht an einem Tage zu erreichen. Änon bei Salim kann vom Taufplatze Jesu ebenfalls nicht weiter entfernt gewesen sein. Jerusalem war aber auch der Sitz der Pharisäer. Wenn man überdies bei Johannes 4, 1, wie mir scheint, die eben erfolgte Gefangennahme des Täufers angedeutet finden muß (vgl. Joh. 5, 33 ff.), so glaube ich nicht, daß auch nur drei Wochen nötig sind, um das unterbringen zu können, was Johannes 2, 23 bis 4, 1 ff. berichtet wird.

[1] Volksausg. 2. u. 3. A. Paderborn, Junfermann 1911.
[2] A. a. O. S. 473.
[3] S. 472 f.

Sieht man auf die Art und Weise, wie das vierte Evangelium von 1, 19 an bis 4, 54 seine Erzählungen chronologisch miteinander verknüpft[1], so würde ein Posten von mehreren Monaten oder gar von dreiviertel Jahr wirklich schlecht in diese Reihe passen. Johannes überspringt ja in seiner Erzählung auch längere Zeiträume, z. B. zwischen Kapitel 4 und 5, zwischen 5 und 6 usw. Aber dann läßt er selbst keinen Zweifel darüber, daß eine größere Lücke vorhanden ist. Nur einmal kann man zweifeln, ob der neue Abschnitt des Tempelweihfestes bei Kap. 9, 1 oder 10, 22 einsetzt.

Es spricht aber auch noch anderes dagegen, eine längere erfolgreiche Tätigkeit Jesu in Judäa, die sogar die Eifersucht der Johannesjünger wachrief, sogleich nach seinem ersten Auftreten auf dem Osterfeste in Jerusalem anzunehmen. Hätte der Heiland nach einer solchen wohl bei Freund und Feind der „galiläische Prophet" geheißen, wie es tatsächlich der Fall war[2]? Hätten die Synoptiker wirklich noch ein wesentlich richtiges Bild vom Leben Jesu gezeichnet, wenn der Herr fast ein Jahr lang zuerst in Judäa gepredigt hätte? Endlich haben wir die Aussage des hl. Paulus in der Synagoge von Antiochia Pisidiä (Apg. 13, 25), Johannes der Täufer habe, als er daran war seinen Lauf zu vollenden, erklärt: „Wofür ihr mich haltet, der bin nicht ich; aber es kommt einer nach mir, dem ich nicht wert bin, die Schuhe von den Füßen zu lösen." Sie scheint mir unvereinbar zu sein mit dem Versuche, zwischen das Zeugnis des Täufers und das Ende seiner Wirksamkeit eine längere Zeit einzuschieben. Johannes hatte erst im fünfzehnten Jahre des Tiberius, also kurz vor Jesus, seine Predigttätigkeit begonnen (Lk. 3, 1 ff.). Wenn er also noch längere Zeit nach dem ersten Osterfeste neben dem Heilande taufte, so konnte sein Zeugnis über Jesus nicht in eine Zeit gesetzt werden, „da er daran war, seinen Lauf zu vollenden". Kurz, Christus scheint nur eine kurze Weile in der judäischen Landschaft sich aufgehalten zu haben.

Nehmen wir jetzt den Faden der Ereignisse bei Johannes 4, 1 ff. wieder auf! Als der Herr mit seinen Jüngern am Jakobsbrunnen war, brauchten diese nur die Augen zu erheben, um zu sehen, daß die Felder bereits weiß waren für die Ernte (Joh. 4, 35). Noch war die Erntezeit nicht gekommen, aber sie stand nahe bevor. Die Ebene el-Machna, südöstlich vom Garizim und das Tal von Sichem, zwischen Ebal und Garizim, ist das fruchtbarste Weizenland. Man ist also in der Zeit kurz vor der Weizenernte, ungefähr Mitte Mai[3]. Etwa von da an in den nächsten sechs Wochen müßte also das „Ährenpflücken" angesetzt werden. Sehen wir, ob das möglich ist.

Wenn der Heiland aus dem Jordantale bei Jericho aufbrach, so standen ihm zwei oder drei Wadis zur Verfügung, durch die er in westlicher oder nordwestlicher Richtung die Straße längs der Wasserscheide zwischen Jordan und Mittelmeer und auf dieser den Jakobsbrunnen erreichen konnte. Machte er den Weg in einem Tage, so war es ein äußerst angestrengter Marsch

[1] Vgl. 1, 28 f. 35. 39. 43; 2, 1. 12 f. 23; 3, 1 f. 22 f. und dann 4, 1 ff. 6. 27. 31. 40. 43. 45 f. 51 ff.

[2] Vgl. Mt. 4, 12 ff.; 21, 10 f.; 26, 69 ff.; 27, 55 f.; Mk. 14, 66 ff.; 15, 40 f.; Lk. 4, 14 f.; 22, 59; 23, 5; 24, 6; 49, 55; Joh. 7, 3 f. 52.

[3] Leider gibt Riedel in seiner oben erwähnten Tabelle für Sichem keine Erntezeiten an. Er scheint von da keine Antwort auf seine Fragen erhalten zu haben. In Nazareth erntete man den Weizen 1901 vom 20. Mai bis zum 5. Juni. In dem höher gelegenen Sichem wird es wohl etwas später geschehen sein.

(vgl. Joh. 4, 6). Zwei Tage blieb er in Sychar (Joh. 4, 40), dann zog er nach Galiläa (Joh. 4, 43) über Kana (Joh. 4, 46) nach Kapharnaum (vgl. Joh. 2, 12; Mt. 4, 12 ff.). Hier wäre „der erste Tag in Kapharnaum" und die Wirksamkeit Jesu in den umliegenden Ortschaften (Mk. 1, 21—45) einzufügen. Dann käme das Fest Johannes 5, 1 ff., das der Herr wieder in Jerusalem beging. Ich glaube mit Exegeten aus alter und neuer Zeit, daß es Pfingsten war. Im Jahre 28 fiel dasselbe auf den 19. Mai, im Jahre 29 auf den 7. Juni. Wenn Christus Mitte Mai, d. h. für das Jahr 29 etwa drei Wochen nach Schluß des achttägigen Osterfestes, durch Samaria nach Galiläa kam, so blieben nochmals drei Wochen bis Pfingsten. In dieser Zeit konnte er bequem, je an einem Tage, wie in Kapharnaum selbst, „in den angrenzenden Ortschaften" seine frohe Botschaft verkündigt haben und zum Feste doch wieder in Jerusalem sein. Oder wie viele „angrenzende Ortschaften" gab es denn bei Kapharnaum, oder für welche sollte Christus längere Zeit nötig haben als für Kapharnaum selbst. Er zog auch nicht am Sonntag in der Frühe aus, um am nächsten Samstag in einer angrenzenden Ortschaft zu predigen.

Auf dem Pfingstfeste heilte der Herr an einem Sabbat den „achtunddreißigjährigen Kranken", und daraufhin begann die Sabbatfrage zwischen ihm und den Juden verhandelt zu werden (Joh. 5, 2 ff.). Der Evangelist bricht seine Erzählung schroff mit der heftigen Rede Jesu ab. Es ist daher nicht wohl anzunehmen, daß der Heiland über das zweitägige Fest hinaus in der heiligen Stadt verweilt habe. Als er in Galiläa zurück war, dürften „die Tage" abgelaufen gewesen sein, in deren Verlauf der Heiland wieder zu Kapharnaum erschien (Mk. 2, 1). Es folgte dann die Heilung des Gichtbrüchigen, bei der ihn „Pharisäer und Gesetzeslehrer, die aus jedem Dorfe Galiläas und aus Judäa und aus Jerusalem gekommen waren" (Lk. 5, 17), beobachteten und ihm wegen der Sündenvergebung Gotteslästerung vorwarfen. Man war ihm also von Jerusalem aus nachgegangen.

Wären nun diese beiden Szenen nicht die passendste Umgebung für das „Ährenpflücken", das Markus (2, 23 ff.) und Lukas (6, 1 ff.) alsbald nach der Heilung des Gichtbrüchigen berichten? Die Stellung des Auftrittes unter den „Konfliktsfällen" ist allerdings bei beiden logisch und nicht chronologisch bedingt, so gut wie in anderer Weise bei Matthäus (12, 1 ff.). Aber vielleicht gehören die Heilung des achtunddreißigjährigen Kranken zu Pfingsten in Jerusalem, die Heilung des Gichtbrüchigen zu Kapharnaum nach einer zeitweiligen Abwesenheit von dort und das Ährenpflücken der Jünger zeitlich und innerlich sogar noch näher zusammen, als diese Erzählungen bei irgendeinem Evangelisten stehen.

Da Jesus mit seinen Jüngern durch die Saatfelder zog, waren sie, wie es scheint, unterwegs auf einer längeren Reise. Sie befanden sich wohl am Freitag abends in der Nähe einer Ortschaft Galiläas, die sie noch erreichen wollten. Das *παραπορεύεσθαι* bei Markus und das *διαπορεύεσθαι* bei Lukas legt diese Bedeutung nahe. Bestätigt wird sie durch das *ὁδὸν ποιοῦντες* bei Markus, das hier gewiß nicht heißt: einen Weg bahnen, sondern: seinen Weg nehmen. Auf eine längere Reise, die hinter ihnen liegt, weist auch der Hunger der Apostel hin, den sie durch die ausgeriebenen Weizenkörner stillen wollen. Sie kommen also eben an; darum erheben die Pharisäer auch nicht den Vorwurf wegen verbotenen Reisens am Sabbat,

sondern wegen der angeblichen Erntearbeit. Das nächstliegende ist doch wohl, an die Festreise nach Jerusalem oder an die Rückkehr von dort zu denken.

Das Pfingstfest im Jahre 29 fiel auf einen Dienstag. Da es damals zwei Tage dauerte, so konnte die kleine Reisegesellschaft schwerlich vor Donnerstag früh aufbrechen. Josephus rechnet für gewöhnlich drei Tage, um von Galiläa nach Jerusalem oder von Jerusalem nach Galiläa zu gelangen[1]. Anderswo setzt er einen einzigen Tagesmarsch an von Samaria bis Jerusalem[2]. Also konnten die rüstigen Männer, die Jesu Reisegesellschaft bildeten, Galiläa wohl bis Freitag abends erreichen, um den Sabbat nicht auf samaritanischem Boden zubringen zu müssen. Allenfalls konnten sie auch bereits am zweiten Pfingsttage aufgebrochen sein, der keine Sabbatruhe mit sich brachte. Dann wäre es also Freitag abends am 10. Juni gewesen, als der Herr bei einem galiläischen Dorfe, vielleicht bei Kana, durch die Saatfelder zog, nachdem er Jerusalem plötzlich verlassen hatte. Er war von Pharisäern beobachtet, weil er durch die Heilung des achtunddreißigjährigen Kranken angeblich den Sabbat gebrochen hatte und deshalb zur Rechenschaft gezogen werden sollte. Gleich darauf, am Schluß der Reise, melden sich zu Kapharnaum die Wächter des Gesetzes wieder, weil er durch seine Sündenvergebung Gott gelästert haben sollte, wie zu Jerusalem durch die Erklärung, daß Gott sein Vater und er der Sohn Gottes sei. Zwischen Johannes 5, 1 ff. und Markus 2, 1 ff. paßt die Szene der Jünger im Saatfelde jedenfalls vorzüglich.

Ob nun die Ereignisse geradeso einander gefolgt sind, wie es eben dargelegt wurde, oder nicht, so viel scheint sich jedenfalls zu ergeben, daß sich auch im Jahre 29 das Ährenpflücken der Jünger sowohl vor wie nach Pfingsten, auf der Hinreise zum Feste oder auf der Rückreise oder auch in etwas entfernterer Zeit um das Pfingstfest sehr wohl unterbringen läßt. Ein Beweis für ein eigenes Osterfest zwischen Johannes 2, 13 ff. und Johannes 6, 4 oder dem Leidenspassah ist daher aus dieser synoptischen Erzählung nicht zu entnehmen[3]. Sie gehört in allen drei Evangelien einer durchaus künstlichen Gruppe an, deren Bildung und Stellung auf Matthäus und seine logische Disposition zurückgeht, erlaubt also keine chronologischen Schlüsse aus dem Platze, den sie einnimmt. Sie kann deshalb auch nach der ersten Brotvermehrung und somit nach Johannes 6, 4 eingefügt werden; Johannes wie Synoptiker lassen Raum dafür frei. Sie paßt sowohl in das Jahr 29 wie in das Jahr 28. Zwischen Johannes 4, 54 und 5, 1 und ebenso zwischen Johannes 5, 47 und 6, 1 könnte sie passend untergebracht werden, ohne daß die chronologisch geordnete Partie Markus 1, 21 – 2, 1 ff. (vgl. Lk. 4, 31 – 5, 17 ff.) Schwierigkeiten dagegen erhebt. Also kann sie auch auf das Osterfest Johannes 2, 13 gefolgt sein und hört auf, eine Stütze der Dreijahrtheorie oder überhaupt einer von Johannes 6, 4 unabhängigen Mehrjahrtheorie für das öffentliche Leben Jesu zu sein.

Es soll natürlich niemandem verwehrt sein, auch fernerhin von den dreißig Jahren des verborgenen und den drei Jahren des öffentlichen Lebens

---

[1] Vita 52 (§ 269). Bädeker rechnet 22 Stunden von Jerusalem bis Nazareth.

[2] Antiq. XV 8, 5 (§ 292 f.). Bädeker rechnet 11 – 11 ½ Stunden von Jerusalem bis Nablus. Auf der Karte ist es von Jericho aus ungefähr gleich weit; doch steigt man von da bis Bethel über 1000 Meter.

[3] Vgl. „Unsere Evangelien“ I S. 214.

Jesu oder von den dreiunddreißig Lebensjahren Christi zu sprechen. Überhaupt mag jeder, wie es ihm gut scheint, sich der Dreijahr- oder der Zweijahr- oder der Einjahransicht anschließen. Jede bringt ihre Gründe vor, und schließlich kommt es darauf an, welche Gründe stichhaltig sind. Die Frage ist keine dogmatische[1]. Seit Jahrhunderten hat man sich an die Dreijahrtheorie gewöhnt. Doch diesen letzten Jahrhunderten stehen andere, und zwar die ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche gegenüber, in der die Einjahransicht die gewöhnliche war; zwischen beiden liegen Jahrhunderte des Überganges und des Schwankens. Aber auch in den letzten Jahrhunderten hat es immer solche gegeben, welche die herrschende Ansicht von etwa dreieinhalb Jahren des öffentlichen Wirkens Jesu nicht teilten. Es wäre daher unberechtigt, dem christlichen Volke eine dieser Ansichten vorzutragen, als wäre sie ein Stück des katholischen Glaubens. „Nam alius iudicat diem inter diem, alius autem iudicat omnem diem: unusquisque in suo sensu abundet" (Röm. 14, 5).

Apostolische Lebensweise der Geistlichen.

Von B. Langer O. M. I., Essen-Borbeck.

Die geregelten finanziellen Verhältnisse, die den Geistlichen drückender Nahrungssorgen entheben und ihm gestatten, sich mit voller Kraft seinem Berufe hinzugeben, sind den Kirchenfeinden ein Dorn im Auge. Um Urteilslose zu betören, verweisen sie gerne auf die Apostel, die mit Handarbeit sich den Unterhalt verschafften. Sie wissen recht wohl, daß es einen unberechenbaren Schaden für die Religion selber bedeuten würde, wenn es gelänge, die Zeit und Kraft der Geistlichen in größerem Maße für außeramtliche Beschäftigungen in Anspruch zu nehmen.

Aber ist denn ein Hinweis auf die Apostel überhaupt gestattet? Bevor man vom Klerus der Neuzeit verlangt, er solle nach dem Vorgange der Apostel sich mit körperlicher oder geistiger Neben- und Überarbeit sein Brot verdienen, ist doch zuerst eine Klarstellung nötig, ob und in welchem Umfange die Apostel auf ihren Wanderungen ein Gewerbe ausgeübt haben.

Zuerst sei festgestellt, daß nur eine bestimmte Gruppe von apostolischen Missionaren mit der Hände Arbeit sich den Unterhalt verschaffte, nämlich die Gruppe Paulus-Barnabas. Die übrigen Apostel, darunter die Brüder des Herrn und Kephas, machten von der Befugnis Gebrauch, sich Essen und Trinken reichen zu lassen, sowie sie auch eine Frau als Schwester zur Dienstleistung und Pflege in ihrem Gefolge hatten. 1. Kor. 9, 4 – 6. Sie konnten sich da auf das oft wiederholte Gebot des Herrn stützen, daß seine Abgesandten in den Häusern aufgenommen und bewirtet werden müßten. „Bleibet aber in demselben Hause und esset und trinket, was sie haben; denn der Arbeiter ist seines Lohnes wert." Lk. 10, 7. Ferner hatte der Herr selber in seinem Gefolge zeitweilig Frauen zur Dienstleistung gehabt. Lk. 8, 2. 3. Die große Mehrzahl der Apostel widmete sich also ausschließlich der apostolischen Aufgabe.

[1] Vgl. Chr. Pesch S. I., Praelectiones dogmaticae IV, De Verbo Incarnato, Freiburg, Herder 1909³, S. 264 f. – J. B. Nisius S. I. in: ZkTh. 37 (1913) 503 u. a.

Das Recht auf Unterhalt wurde auch von den Schülern der Apostel in Anspruch genommen. Auch die „falschen Apostel" in Korinth schlossen sich diesem allgemeinen Vorgehen an, und die Korinther nahmen es als selbstverständlich hin. „Ihr ertragt es, wenn jemand euch aussaugt." 2. Kor. 11, 20. Das war ja einer der Gründe, weshalb Paulus arbeitete. Seine Widersacher in Korinth wollten sich rühmen, so erfunden zu werden wie er, konnten ihm aber in dieser schweren Lebensweise nicht folgen. 2. Kor. 11, 12.

Aber auch die Missionsschule, die sich um Paulus gebildet hatte, war durchaus nicht grundsätzlich dazu übergegangen, zur beruflichen Tätigkeit Handarbeit hinzuzugesellen. In seiner Abschiedsrede an die Vorsteher der Kirche von Ephesus erwähnt Paulus, daß seine Hände auch für die Bedürfnisse derer, die bei ihm waren, sorgen mußten. Apgesch. 20, 34. Seine Mitarbeiter hatten also entweder keine handlichen Kunstfertigkeiten gelernt oder verstanden wenigstens kein Gewerbe, das auf den Missionswanderungen leicht ausgeübt werden konnte. Paulus bestritt auch für sie den Unterhalt.

So bleiben also nur einige wenige Männer der apostolischen Zeit übrig — an ihrer Spitze Paulus —, die den wahrhaft hochherzigen Entschluß gefaßt hatten, sich bei allen Mühsalen ihres Berufslebens noch den Unterhalt durch gewerbliche Arbeit zu verdienen.

Paulus aber bleibt sich stets bewußt und weist nachdrücklich darauf hin, daß er zu einer solchen Lebensweise nicht im mindesten verpflichtet ist. Man lese nur das neunte Kapitel des ersten Korintherbriefes. Man kann gar nicht deutlicher sein als der Apostel. „Wer dient je im Kriege auf eigene Kosten? Wer pflanzt einen Weinberg und genießt nicht von seiner Frucht? Wer weidet eine Herde und nährt sich nicht von der Milch der Herde? Wenn wir euch das Geistige gesät haben, ist es da etwas Großes, wenn wir euer Fleischliches ernten? Wisset ihr nicht, daß die, welche im Heiligtum beschäftigt sind, von dem Heiligtume essen, und die, welche des Altares warten, vom Altare ihren Teil empfangen? So hat auch der Herr verordnet, daß die, welche das Evangelium predigen, auch vom Evangelium leben sollen." Ähnlich fügt Paulus auch im zweiten Briefe an die Thessalonicher (3, 9), als er von seiner Tag- und Nachtarbeit gesprochen, sofort hinzu: „Nicht als ob wir nicht dazu die Befugnis hätten."

Paulus will auch, daß die an die Stelle der apostolischen Missionare tretenden Seelsorger von den Gemeinden unterhalten werden. Er schreibt an Timotheus (1. 5, 17. 18): „Priester, die gut vorstehen, sollen doppelter Ehre würdig geachtet werden, besonders solche, welche in Wort und Lehre arbeiten." Was er aber unter doppelter Ehre einbegriffen wissen will, ist unschwer aus den Worten der Schrift zu ersehen, die er zur Begründung anführt: „Dem dreschenden Ochsen sollst du das Maul nicht verbinden" und „Der Arbeiter ist seines Lohnes wert". Dem in Wort und Lehre schwer arbeitenden Klerus unserer Tage kommt da aus dem Munde des großen apostolischen Handwerkers der beste Schutz gegen ungerechte Angriffe.

Warum verzichtete nun Paulus persönlich auf das Recht der Verpflegung durch die Christengemeinden? Offenbar hatten sich Paulus und Barnabas dazu entschlossen in ihrer Stellung als erste Heidenmissionare. Die übrigen Apostel, die im Bereiche der römischen Herrschaft arbeiteten, wandten sich im großen und ganzen nur an ihre Stammesgenossen. Dort wurden sie, die dem mosaischen Gesetze sich unterwarfen, als Brüder aufgenommen, und sie

durften vollständig das ihnen vom Herrn verbürgte Recht auf Gastfreundschaft in Anspruch nehmen. Anders Paulus und Barnabas. Den meisten Juden galten sie als Frevler und Verräter am eigenen Volke. Die Verfolgungen von dieser Seite hörten nicht auf. Den Heiden aber, denen die Apostel als Fremdlinge gegenübertraten, durfte man nicht gleich mit materiellen Forderungen kommen, wie man ja auch heutzutage in Heidenländern von den Eingeborenen nicht die Aufrechterhaltung des ganzen Missionsbetriebes verlangt. „Wir haben von diesem Rechte keinen Gebrauch gemacht," schreibt der Apostel den Korinthern (1. 9, 12), „sondern wir ertragen alles, um nicht dem Evangelium Christi ein Hindernis zu bereiten."

Die Andeutungen, die Paulus im einzelnen zu dieser Missionsmethode macht, bewegen sich in dieser Richtung. Er will keinem lästig werden. 1. Thess. 2, 9; 2. Thess. 3, 8; 2. Kor. 11, 9; Apgesch. 20, 33. – Daneben hat er aber auch die Absicht der Erbauung im Auge. Die Christen sollen sich angesichts seiner harten Tätigkeit des Wortes Jesu erinnern, daß Geben seliger sei wie Nehmen. Apgesch. 20, 35. Den unruhigen, arbeitsunlustigen Elementen will er das Beispiel geordneter Tätigkeit geben. 2. Thess. 3, 9.

Alles in allem zeigt der Apostel eine außerordentliche Zartheit und Zurückhaltung. Obwohl er z. B. die Gemeinde von Thessalonich als die Mustergemeinde von ganz Mazedonien und Achaja hinstellt (1. Thess. 1, 7), so nimmt er doch von ihr kein Almosen an. Phil. 4, 15. Dafür macht er aber auch vollen Gebrauch von der Unabhängigkeit, die er sich durch diese Eigenbeköstigung erworben hatte. Er beruft sich auf seine Uneigennützigkeit, wenn er vor den von ihm gegründeten Christengemeinden seine Rechte als Apostel verteidigen muß. Dann rühmt er sich sogar laut und mit edlem Stolze seiner Arbeit. „So gewiß die Wahrheit Christi in mir ist, wird dies mein Rühmen mir in den Gegenden Achajas nicht geschmälert werden." 2. Kor. 11, 10. Ja lieber will er sterben, als daß jemand seinen Ruhm verachtete. 1. Kor. 9, 15. Es waren mithin ganz bestimmte schwierige Verhältnisse, die den Apostel trotz seiner vielen Beschäftigungen in die Zeltmacherwerkstätte trieben.

Wo und wann hat nun Paulus gearbeitet? Da dürfte wohl die Behauptung auf keinen Widerspruch stoßen, daß Paulus nach Abschluß der dritten Missionsreise, die mit der Gefangennahme in Jerusalem endete, endgültig dem Handwerke Lebewohl sagte. Dieser letzte Zeitraum seines Lebens war angefüllt einerseits mit drei langen Gefangenschaften, in denen er Ketten trug (Apgesch. 21, 33; 22, 30; 26, 29; Kol. 4, 18; 2. Tim. 2, 9 usw.), anderseits mit weiten, mühseligen und rasch zurückgelegten Reisen (bis nach Spanien), auf denen für die Ausübung eines Handwerks keine Zeit verblieb, abgesehen von dem leidenden Zustande des alternden und entkräfteten Apostels. Von seiner ersten Gefangenschaft in Rom bezeugt der Apostel ausdrücklich, daß man ihm Liebesdienste erwiesen habe. Es wird Epaphroditus genannt, den Paulus den Diener seiner Bedürfnisse nennt. Phil. 2, 25. Besonders nahm sich seiner die Gemeinde von Philippi an, über deren Gaben der Apostel außerordentlich erfreut war. Phil. 4, 10 ff. Selbst in der Einsamkeit seiner zweiten römischen Gefangenschaft war er nicht ganz verlassen. Er lobt den Onesiphorus, der eifrig nach dem Aufenthalte des Apostels in Rom geforscht hatte und ihn oft erquickte. 2. Tim. 1, 16. 17.

Gearbeitet aber hat der Apostel auf seinen ersten Missionsreisen, deren

Bericht in der Apostelgeschichte aufbewahrt ist. Es werden drei Städte namhaft gemacht, in denen Paulus sein Handwerk ausübte: Thessalonich (1. Thess. 2, 9; 2. Thess. 3, 8), Korinth (Apgesch. 18, 3) und Ephesus (Apgesch. 20, 34).

In den beiden letzten Städten hielt sich Paulus lange Zeit auf, in Korinth achtzehn Monate (Apgesch. 18, 11), in Ephesus über zwei Jahre (Apgesch. 19, 8. 10); in Thessalonich dagegen nur einige Wochen (Apgesch. 17, 2. 10). In Korinth und Ephesus wohnte er bei dem Ehepaare Aquila und Priscilla, die vom gleichen Handwerk waren wie er. Apgesch. 18, 3; 1. Kor. 16, 19 Vulg. Er konnte sich also dort einer fertigen Werkstätte bedienen. Wenn wir nur die Nachrichten über Korinth allein hätten, nach denen Paulus an jedem Sabbat in der Synagoge redete (Apgesch. 18, 4), so könnten wir die Verbindung dieser Predigttätigkeit mit der Handarbeit noch als erträgliche Leistung betrachten. Aber aus den Angaben, die wir über Ephesus haben, ergibt sich, daß Paulus überaus Schweres geleistet hat. Bezüglich seiner körperlichen Arbeiten verweist Paulus die Ältesten darauf, daß er niemals Gold oder Silber begehrt habe und er selber für seine Bedürfnisse aufgekommen sei. Apgesch. 20, 33. 34. Seine Seelsorgetätigkeit aber kennzeichnet er mit den Worten: „Seid eingedenk, daß ich drei Jahre lang Tag und Nacht nicht aufgehört habe, einen jeden einzelnen von euch mit Tränen zu ermahnen.“ 20, 31. Auch der Bericht des hl. Lukas sagt ausdrücklich, daß er nicht bloß einmal in der Woche, sondern täglich gepredigt habe: „Täglich in der Schule eines gewissen Tyrannus Unterredungen haltend“, 19, 9. Die Handschrift D setzt hinzu: „von der fünften bis zur zehnten Tagesstunde“. Ist darunter römische Zeit zu verstehen, was nahe liegt, dann hätte Paulus seine Feierabende nach Schluß der Handwerksarbeit täglich zu religiösen Unterweisungen benutzt, die sich bis in die Nacht hinein, gewöhnlich bis 10 Uhr ausdehnten. (Vgl. Pölzl, Der Weltapostel Paulus S. 254.) Mit Recht konnte darum Paulus sagen, er habe Tag und Nacht einen jeden der Gläubigen, und besonders die Vorsteher, ermahnt. Wenn man weiter bedenkt, daß Paulus von Ephesus aus auch in der Umgegend tätig war, so kann man sich einen Begriff von der Arbeitslast machen, die auf den Schultern des Apostels lag.

Aber einen noch deutlicheren, fast möchte ich sagen erschreckenden Einblick in die schonungslose, sich selbst aufopfernde Tätigkeit des Apostels erhält man aus den Nachrichten über seine Arbeit in Thessalonich. Er hielt sich in Thessalonich auf seiner zweiten Missionsreise nur kurze Zeit auf. Drei Sabbate nacheinander predigte er in der Synagoge. Einige Juden und viele Heiden schlossen sich ihm an. Doch die Juden verursachten einen Aufruhr, und Paulus mußte sofort in der Nacht die Stadt verlassen. Und doch kann Paulus in beiden Thessalonicherbriefen darauf hinweisen, daß er Tag und Nacht gearbeitet habe, um niemandem für seinen Unterhalt zur Last zu fallen.

Wir sehen also Paulus auf rascher Reise begriffen, beständig verfolgt; sein Abschied von den Städten Mazedoniens vollzieht sich jedesmal durch die Flucht. Trotz aller Mühsal aber arbeitet Paulus bis in die späte Nacht hinein als Handwerker zu seinem und seiner Gefährten Unterhalt. Es ist ein ergreifendes Bild, wie sich der Apostel um das tägliche Brot quält, während andere an der Missionslast allein vollauf zu tragen gehabt hätten. Es ist auch kein Grund zur Annahme, daß Paulus so nur in Thessalonich

gehandelt habe. Mit Ausnahme einer einzigen Gemeinde nahm er ja von keiner Gemeinde Mazedoniens und Griechenlands Almosen an. Welch eine Unsumme von Leiden und welch einen Berg von Arbeit hatte sich da Paulus auf die Schultern geladen! Wir kommen aber auch sofort zu dem Schlusse: so etwas konnte nur Paulus, der gewaltige Heros des Apostolates. Torheit ist es, das von allen Glaubensboten verlangen zu wollen.

Aber schauen wir genauer zu, und wir werden sehen, daß auch die Willenskraft eines Paulus nicht genügte, um das Ziel restlos zu erreichen, das er sich gestellt hatte. Ist Paulus ohne Unterstützung fertig geworden?

„Es ist aber euch selbst bekannt, Philipper," schreibt Paulus, „daß im Anfange des Evangeliums, als ich aus Mazedonien auszog, keine Gemeinde mit mir in Hinsicht auf Geben und Empfangen in Gemeinschaft trat, als ihr allein. Denn auch nach Thessalonich habt ihr einmal und ein zweites Mal gesendet, was ich bedurfte." Phil. 4, 15. 16. Die Gemeinde von Philippi also, die er als seine geliebten und ersehnten Brüder, als seine Freunde und seine Krone anredet (Phil. 4, 1), hatte das Privileg, für die leiblichen Bedürfnisse des Apostels aufkommen zu dürfen. Dort herrschte der Geist der Purpurhändlerin Lydia, die die Apostel in ihr Haus mit den zarten Worten nötigte: „Wenn ihr mir Treue gegen den Herrn zutrauet, so kommet in mein Haus und bleibet daselbst." Apgesch. 16, 15. Hier brauchte Paulus keine Bedenken walten zu lassen, ob die Annahme des Unterhaltes nicht Anlaß zu gehässigen Urteilen geben und zum Schaden des Evangeliums ausschlagen könne.

Doch der Eifer dieser einen Gemeinde enthüllt uns auch mit herzbeklemmender Deutlichkeit die bittere Notlage des Apostels. Zweimal innerhalb vier Wochen mußten die Philipper dem Apostel Lebensmittel nach Thessalonich schicken. Seine Kraft versagte also trotz seines entschiedenen Willens. Wir stehen hier vor der Tatsache, daß auch jener Apostel, der mehr als alle anderen gearbeitet hatte, nicht imstande war, sich mit seiner Hände Arbeit den ausreichenden Unterhalt zu verschaffen.

Ebenso deutlich kommt das im zweiten Korintherbriefe zum Ausdrucke. Dort heißt es: „Andere Kirchen habe ich beraubt, indem ich Unterstützung annahm, um euch zu dienen. Und als ich bei euch war und Mangel litt, bin ich keinem lästig gewesen; denn was mir mangelte, dem halfen die Brüder ab, welche aus Mazedonien kamen; und in allem habe ich mich gehütet, euch beschwerlich zu sein, und werde es auch ferner tun." Also auch als Geselle des Aquila hat Paulus Not gelitten. Sein Unterhalt stand nicht auf festen Füßen. Es war eine Zeit der Beklommenheit und harter Entbehrung, aus der ihn erst die Ankunft des Silas und Timotheus befreiten. Apgesch. 18, 5.

Wir haben also folgendes Bild: Paulus arbeitet Tag und Nacht, arbeitet sich zu Tode, um den jungen Gemeinden nicht lästig zu werden. Es gelingt ihm aber nicht, den kärglichen Unterhalt völlig für sich aufzubringen. Eine reiche Gemeinde in Mazedonien muß sich seiner Bedürfnisse annehmen.

Die Handarbeit also, die einige Missionare der apostolischen Zeit in edlem Heroismus auf sich genommen haben, kann keine allgemeine Forderung auf Nachahmung durch den neuzeitlichen Klerus begründen. Wie einfach lagen in der christlichen Urzeit trotz aller Mühsal die seelsorglichen Verhältnisse

gegenüber der weitverzweigten Tätigkeit unserer Großstadt- und Industrieseelsorger. Schule, Beichtstuhl, Kanzel, Christenlehre, Kranken- und Hausbesuch, Leitung der Vereine und Bruderschaften, Jugendpflege, Bureauarbeit beanspruchen die Tages- und Nachtstunden des Geistlichen. Heute muß es mehr als je heißen: Wer dem Altare dient, soll auch vom Altare leben.

Es war nicht wertlos, daß Paulus sich als Handarbeiter betätigte. Sein Beispiel wird immer segensreich wirken in der Kirche Gottes. Solche Beispiele müssen gegeben werden. Auch in unseren Tagen haben wir viele französische Priester sich mit Handarbeit beschäftigen gesehen. Aber so hoch diese Beispiele anzuschlagen sind, so wäre es doch ein unermeßliches Unglück für die Kirche, wenn alle Priester gezwungen wären, es nachzuahmen. Die deutschen Katholiken verteidigen ihre eigensten Herzensinteressen, wenn sie die sorgenfreie Zukunft ihrer Priester verteidigen. Sie wollen gewiß alle lieber den Opfermut der Gemeinde von Philippi nachahmen, die dem Apostel bis in sein Gefängnis nach Rom ihre Liebesgaben nachsandte, die aber dafür bis ans Ende der Tage die Freude und die Krone des Weltapostels genannt werden wird, als daß sie die Wege der Gemeinde von Korinth beschreiten möchten, die ihren Apostel hungern ließ, deren Engherzigkeit sie aber auch für alle Zeiten zur großen Zänkergemeinde der ersten Christenheit machte, wo es Petriner, Pauliner und Christiner gab, und die Paulus fragen mußte, ob er mit dem Stecken zu ihnen kommen sollte.

Die „Epistola ad Parthos".

Von Dr. Augustinus Bludau, Bischof von Ermland, Frauenburg (Ostpr.).

In der abendländischen Kirche treffen wir beim ersten Johannesbriefe die seltsame, aber altehrwürdige Überschrift: Ad Parthos an. Wir können sie zuerst nachweisen bei dem hl. Augustinus, der das Zitat 1. Joh. 3, 2 in Quaest. evang. II q. 39 einleitet: „dictum est a Iohanne in epistola ad Parthos" (M. 35, 1353). Auch seine Abhandlungen über den Brief tragen die Aufschrift: Tractatus in epistolam Iohannis ad Parthos (M. 35, 1177). Sein Schüler und Biograph Possidius gibt die gleiche Überschrift in seinem Indiculus librorum Aug. 9: de epistola ad Parthos sermones decem (M. 46, 19). Auch Idacius Clarus oder der Verfasser der unter dem Namen des Vigilius gehenden Schrift Contra Varimadum zitiert I, 5 eine Stelle des Briefes mit: Iohannes Evangelista ad Parthos (M. 62, 359). Cassiodor († um 578) spricht Inst. div. I, 14 allgemein von Iohannis epistolae ad Parthos. In dem Beda († 735) zugeschriebenen Prologe zu den sieben katholischen Briefen heißt es: Multi scriptorum ecclesiasticorum, in quibus est Athanasius, Alexandrinae praesul ecclesiae, primam eius epistolam scriptam ad Parthos esse testantur (M. 93, 10); aber Athanasius weiß nichts davon, überhaupt kein griechischer Schriftsteller. Die ps.-isidorischen Drekretale des P. Hyginus (M. 80, 109) und Johannes II. (M. 66, 27) zitieren 1. Joh. ebenfalls mit ad Parthos, aber die Fälscher der Dekretalen haben wörtlich das 5. Kapitel im ersten Buch C. Varimad. abgeschrieben. – Ad Parthos lautet auch die Überschrift

des Briefes in manchen Vulgatahandschriften, so in Vallicellianus B 6 in Rom (9. Jahrh.), in Nordfrankreich geschrieben (Expliciunt capitl. ad Parthos), im Paris. 250, d. i. der Bibel Karl des Kahlen (9. Jahrh.) in der Nationalbibliothek zu Paris (Incp. epistola Sci Iohannes ad Parthos), im Modoetiensis g. 1 (9. Jahrh.) in Monza, in Tours geschrieben (Incpt. epistola ad Parthos), endlich nach Senebier, Catalogue des manuscrits, Genève 1799, 53 im Geneviensis 1 (10/11 Jahrh.), welche Handschrift dem Kapitel von St. Peter vom Bischof Friederich (1031 – 1073) geschenkt wurde (Iohannis epistola ad Spartos). Auch Thomasius hat in Handschriften die Aufschrift Incipit ep. S. Ioh. ad Parthos angetroffen[1]. – Aus dem Titel des Briefes in der Genfer Handschrift (ad Spartos[2]) könnte man schließen, daß er auf eine griechische Überschrift *πρὸς Σπάρτους,* entstanden durch Dittographie aus *πρὸς Πάρθους,* zurückgeht. – Zwei griechische Minuskelhandschriften 30 (Bodlej. 13; 13. Jahrh.) und 89 (Laur. IV, 32; 11. Jahrh.) geben zum zweiten Johannesbrief die Überschrift: *Ἰωάννου ἐπιστολὴ β πρὸς Πάρθους* und die Handschrift 62 (Par. Reg. 1886, 2, jetzt 60 aus dem 14. oder 15. Jahrh.) als Unterschrift *ἰωάνου Β προς παρθους.*

Wie ist diese Meinung, der erste Johannesbrief sei an Christen in Parthien gerichtet, entstanden? In dem Briefe selbst fehlt jede Rücksichtnahme auf besondere persönlich oder örtlich bedingte Verhältnisse des Verfassers und der Leser. Der Brief ist allerdings nicht eine Enzyklika, ein „Zirkular-Pastoralschreiben, gerichtet an die ganze Christenheit“, wie Neander, Hilgenfeld, Weizsäcker, Jülicher, Holtzmann annehmen, sondern es ist ein bestimmter Kreis von Gemeinden, für den und an den der Verfasser schreibt (1, 3 f. 2, 1. 7 f. 12 ff. 21. 26. 5, 13), der Kreis, in dem er wirkt und mit dem er sich darum gelegentlich zusammenfaßt (2, 19), der seit lange schon das Evangelium empfangen hat (2, 7), den er von Irrlehre bedroht sieht (2, 20. 3, 7), von dem er Lobendes zu sagen weiß (2, 20 f. 4, 4). Wir werden mit den meisten Forschern (Feilmoser, A. Maier, Bleek, Rothe, Braune, Cornely, Kaulen, Trenkle, B. Weiß, Zahn, Plummer, Westcott u. a. m.) an die Gemeinden in Kleinasien zu denken haben, denen Johannes in der Autorität eines Vaters und des glaubenstiftenden Missionars schreibt. Die Adresse Ad Parthos setzt aber voraus, daß Johannes auch bei den Parthern das Evangelium verkündigt hat. Das ist in der Tat vielfach behauptet worden. So teilt Baronius (ad ann. 48) aus Berichten von Missionaren des 16. Jahrhunderts (ex litteris ab ipsis scriptis anno dom. 1555) mit, daß sich die Tradition von der Predigt des hl. Johannes im südlichen Mesopotamien (Bassora) bis auf ihre Tage erhalten habe. Auch Estius[3] ist der Ansicht, Johannes schrieb „ad Iudaeos in oriente constitutos, id est in Parthia cum locis adiacentibus“. Der, welcher dem Briefe die Überschrift gab, habe mit dem Namen Parther die übrigen orientalischen Völker zusammenfassen wollen, unter denen die Gläubigen zerstreut

---

[1] Siehe Corssen in Jahrb. f. protest. Theol. XVII (1891), 633.

[2] Nicht ad Sparthos, wie Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons III, Erlangen 1884, 100 nach Sabatier angibt; s. J. M. A. Scholz, Bibl.-kritische Reise, Leipzig u. Sorau 1823, 67.

[3] Comment. in omnes D. Pauli epistolas item in catholicas III, Paris 1892, 658; s. auch Cornelius a Lapide, Comm. in Epistolas cath. ed. Venetiis 1717, 320.

wohnten, wie Meder, Elamiter, Bewohner Mesopotamiens; vgl. Apg. 2, 9; er legt sich aber auf diese Ansicht nicht fest, sondern schließt mit einem non liquet. Auch Grotius[1] meinte, der Brief sei an transeuphratische Judenchristen unter parthischer Herrschaft in Ephesus geschrieben und durch reisende ephesinische Kaufleute nach Parthien besorgt. Der kluge und vorsichtige Apostel habe die briefliche Adresse und den brieflichen Schluß weggelassen, um bei einer etwaigen Entdeckung einer solchen Korrespondenz mit dem feindlichen Auslande den Christen im römischen Reiche nicht zu schaden. Selbst Haneberg-Schegg[2] halten eine Missionstätigkeit des Johannes im parthischen Reiche für wahrscheinlich, und Neteler[3] sieht im ersten Johannesbriefe ein Schreiben an eine christliche Gemeinde im parthischen Reiche.

Gewiß gab es Juden seit alters in den Gegenden, welche die Parther im ersten christlichen Jahrhundert besetzt hielten. Moses von Chorene[4] läßt die Juden nach der Einnahme Palästinas durch Barzaphranes 40 v. Chr. von den Parthern in die Gegend jenseits des Euphrat versetzt werden. In Babylon am Euphrat lebten von der Zeit des Exils her zahlreiche Juden. Ihr Mittelpunkt war Neharbea am Euphrat, und Flavius Josephus wie der Talmud wissen manches von ihren Schicksalen und Gebräuchen zu erzählen. Während der ganzen Regierung des ersten Herodes und auch in späterer Zeit läßt sich ein lebhafter Verkehr zwischen den palästinensischen und den transeuphratischen Juden nachweisen. Eine Gegend mit so starker jüdischer Bevölkerung, die auf geistigem Gebiete nach Jerusalems Zerstörung bald den Vorrang vor den palästinensischen Juden gewann, konnte die Apostel wohl zu einem Missionsversuch im Partherreiche einladen. „Wenn wir in Betracht ziehen,“ so Haneberg-Schegg a. a. O., „daß die Missionstätigkeit des Apostels (Johannes) von der Zerstreuung der Zwölf an noch nahezu ein halbes Jahrhundert umfaßte, daß er im kräftigsten Mannesalter und im Bewußtsein apostolischer Pflicht nicht minder Verlangen und Eifer als Gelegenheit und Aufforderung zu umfassender Tätigkeit hatte, und daß sein bleibender Aufenthalt in Ephesus nicht vor dem Tode des Apostels Paulus (67) zu setzen ist, so werden wir dieser Nachricht (nämlich daß Johannes im Partherreich eine Misionstätigkeit ausgeübt hat) weniger einen historischen Kern absprechen.“ Gewiß, so hätte es sein können, aber nicht einmal die spätere Legende weiß etwas von einer Mission des hl. Johannes in Parthien zu erzählen. Die alte Überlieferung macht den hl. Thomas zum Apostel Parthiens: so berichtete Eusebius h. e. III, 1 nach dem dritten Buch der Genesisauslegung des Origenes. Ähnliches berichten die Klementinischen Rekognitionen IX, 29, Ephräm expos. evang. concord. 286 (ed. Möfinger), Rufin h. e. I, 6; Sokrates h. e. I, 29, ein bald Hippolyt, bald Epiphanius oder Dorotheus zugeschriebenes Apostelverzeichnis (ed. Schermann 110); Paulin von Nola Carm. 26 sagt, Matthäus sei in Parthien gestorben und Simon

[1] Adnotationes in ep. I Ioh. (1644) in Critic. Sacr. Tom. V, Francofurti ad Moen. 1695, 1780 sq. – Grotius fand Zustimmung bei Mill, Prolog. § 150; Schulteß, Neueste theol. Annalen, Oktober 1828, 814 ff.; G. S. Jaspis, Versio latina Epistolorum Nov. Test., Lips. 1821, 741; H. E. G. Paulus, Die drey Lehrbriefe des Johannes, Heidelberg 1829, 81 ff.

[2] Evangelium nach Johannes I, München 1878, 9 f.

[3] Untersuchung neutest. Zeitverhältnisse, Münster i. W. 1894, 35.

[4] Siehe A. v. Gutschmid, Kleine Schriften II, Leipzig 1890, 280 f.; Schürer, Gesch. des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I⁴, Leipzig 1901, 353.

Metaphrastes in Vita S. Matth. 4, 5 und die neugriechischen Menäen zum 16. November lassen ihn den Parthern und Medern das Evangelium verkünden. Dennoch ist auch eine Tätigkeit des Johannes nicht ganz von jeder Legende übergangen. In den nicht vor 400 geschriebenen, recht albernen Akten des Philippus lesen wir nämlich, daß dieser, als er in das Reich der Parther kommt, in einer Stadt den Apostel Petrus mit anderen Jüngern und auch den Johannes findet[1]. In der Vorrede zu den „vier Evangelien arabisch“, die P. de Lagarde 1864 nach einer Wiener Handschrift herausgegeben hat, lesen wir: „Dieses Evangelium verkündete Johannes ... in der Stadt Alsen (Ephesus?) und predigte es in Jerusalem und Hind (Indien)[2].“ Niemand wird aber auf Grund dieser sehr wenig glaubwürdigen Nachrichten eine Wirksamkeit des hl. Johannes unter den Parthern anzunehmen geneigt sein. Auch könnte man die Erwartung aussprechen, daß Johannes in einem Briefe für parthische Judenchristen sich der aramäischen Sprache bedient hätte, wie ja selbst Flavius Josephus im Vorwort zum Jüdischen Krieg bemerkt, er habe sein Buch zuerst für die ἄνω βάρβαροι, d. h. die Juden in Parthien, Babylonien und Arabien aramäisch geschrieben, nachher erst griechisch für die Römer.

Weil Beziehungen des Apostels Johannes zu den Parthern nicht nachweisbar sind, hat Joh. Sal. Semler in den Prolegomena zu seiner Paraphrase des Briefes[3] die Überschrift Ad Parthos als einen Beleg für seine Ansicht aufgefaßt, daß der Brief an Judenchristen, vielleicht an Juden außerhalb des römischen Reiches geschrieben sei, und Guerike[4] in der Aufschrift eine Hindeutung auf die Bestimmung des Briefes für Vorder- und Mittelasien als vormals persische Länder sehen wollen, die aber nie ein Geograph als Parthien bezeichnet hat. Herder[5] wiederum glaubte die Aufschrift auf den besonderen Geist, in welchem der Brief geschrieben sei, beziehen zu dürfen: er sei nämlich in der Sprache des parthischen Heidentums geschrieben. Auch Joh. Dav. Michaelis[6] sprach die Vermutung aus, daß der häufige Gebrauch der Wörter Licht und Finsternis im Briefe bei solchen Gelegenheiten, wo die persischen Philosophen sie zu setzen pflegen, den Gedanken veranlaßt habe, an die persische Lehre zu denken und die Meinung auszusprechen, der Brief sei an Christen im persischen Reiche geschrieben, etwa um dem Irrtum des persischen Dualismus unter ihnen Einhalt zu tun.

Paulus[7] hat diese Vermutung wieder aufgenommen und zu entwickeln gesucht, sie aber nicht wahrscheinlicher gemacht; alle seine drei Briefe habe Johannes in Ephesus für die parthischen und syrischen Christen geschrieben gegen die in diesen Gegenden aufkommende dualistische Gnosis[8]. — Das sind Erklärungen, die recht weit hergeholt und heute fast vergessen sind.

---

[1] Acta Philippi et Acta Thomae ... ed. M. Bonnet, Lips. 1903, 16; Hennecke, Neutest. Apokr., Tübingen u. Leipzig 1904, 408.

[2] Haneberg-Schegg, Joh. I, 11 A.

[3] Paraphrasis in primam Ioannis epist. cum prolegom. et animadversionibus ed. Io. Aug. Noesselt, Hal. 1792, 27.

[4] Neutest. Isagogik, Leipzig 1868, 487.

[5] Erläuterungen zum Neuen Test. aus einer neu eröffneten morgenländischen Quelle, Lemgo 1775 (in Sämtlichen Schriften. Zur Religion u. Theologie. Tl. 8 S. 18).

[6] Einleitung i. d. göttlichen Schriften des Neuen Bundes[4]. Göttingen 1788, 1519.

[7] A. a. O.

[8] Siehe Lücke, Komm. über die Briefe des Evangelisten Joh.[3], Bonn 1856, 50.

Weil kein Schriftsteller vor Augustinus diesen Brief ep. ad Parthos nennt und es möglich ist, daß die Benennung bei den späteren auf die Autorität des Kirchenvaters zurückzuführen ist, so hat man versucht, die Aufschrift aus einen Schreib- oder Lesefehler zu erklären. Nicolaus Serarius[1] vermutete Ad Pathmios: Johannes habe den Brief geschrieben an die Bewohner der Insel, die er während seiner Verbannung zum Christentum bekehrt hätte. Semler[2], dem Hänlein[3] zustimmte, schlug vor adapertius, welches sich auf das bei Augustinus vorhergehende forsitan beziehe, Paulus[4] vermutete, ad Parthos sei aus der inscriptio hybrida ad Pantas = πρὸς πάντας hervorgegangen. Allein, wie schon Lücke[5] bemerkt, steht die Lesart bei Augustinus handschriftlich hinlänglich fest, wiewohl auffallend bleibt, daß Augustinus weder in seinen Traktaten zum Johannesbriefe, noch sonst in seinen Schriften, sooft er auch den Brief anführt, jene Adresse gebraucht.

An einen Schreibfehler oder eine falsche Lesart dachten auch Wettstein, Michaelis, Eichhorn, Wegscheider, Schott, Holtzmann, Bleek-Mangold[6], welche Ad Parthos auf eine griechische Aufschrift *πρὸς τοὺς διασπαρσαμένους* zurückführen wollten, das soviel wäre als *πρὸς τοὺς ἐν τῇ διασπορᾷ*, wie man in der Aufschrift des Jakobusbriefes[7], oder soviel als *πρὸς τοὺς παρεπιδήμους διασπορᾶς*, wie man in der Aufschrift des ersten Petrusbriefes[8] findet. Dies *πρὸς τοὺς δ.* sei übersetzt worden ad dispersos oder ad sparsos, das leicht Anlaß zu dem Irrtum ad Spartos in Cod. Genev. und zur Änderung ad Parthos bot. Aber die Über- und Unterschrift zu 2 Joh. in einigen griechischen Handschriften zeigt, daß diese nicht erst von den Lateinern herrühren, sondern schon den Griechen bekannt waren, man müßte denn annehmen, daß erst die Überschrift ad Parthos bei 1 Joh. in lateinischen Handschriften den Abschreibern griechischer Handschriften Anlaß geboten hätte, die gleiche Auf- und Unterschrift zum zweiten Brief zu setzen. Franz Junius († 1602) C. Bellarm. controv. l. 2 de verb. Dei cap. 15 n. 22 wollte sogar Parthi vom hebr. פרד = dividere ableiten und darunter verstehen: „pios exules dispersos extra natale solium[9]."

Gieseler, Lücke, Plummer[10] u. a. wollten ad Parthos ableiten aus der Beischrift: *ἐπιστ. Ἰωάννου τοῦ παρθένου*, die sie auf Grund einer

---

[1] Comment. in epistolas canonicas, Mogunt. 1612.

[2] Gesch. der christl. Glaubenslehre: Baumgartens Untersuchungen theol. Streitigkeiten I, 1761, 78.

[3] Handbuch der Einl. in die Schriften des N. T. II, Erlangen 1800, 464.

[4] Heidelberger Jahrb. 1832 Nov. 1071.

[5] A. a. O. 49 f.

[6] Wettstein, Nov. Test. II, 713; J. D. Michaelis a. a. O.; Eichhorn, Einl. in das N. T. II, Göttingen 1810, 105 f.; Wegscheider, Versuch einer vollständigen Einl. in das Evang. Joh., Göttingen 1806, 37; Schott, Isagoge hist. crit. in libros N. T., Ienae 1830, 450; Mangold-Bleek, Einl. in das N. T.⁴, Berlin 1886, 770 A.; Holtzmann, Jahrb. f. protest. Theol. 1882, 468; ders., Lehrbuch der histor.-krit. Einl. in das N. T.³, Freiburg i. Br. 1892, 141.

[7] Der Jakobusbrief trägt im Cod. Fuld. die Überschrift ad dispersos.

[8] In den Complexiones des Cassiodor hat 1 Ptr. die Überschrift ad Gentes (M 70, 1362), ebenso Junilius, Lektionarien und im Cod. Fuld. auch 2 Ptr.

[9] Siehe Cornelius a Lapide 320.

[10] Gieseler, Lehrbuch d. Kirchengesch. I⁴, Bonn 1844, 139 A. 1; Lücke a. a. O. 32 f.; Plummer, The Epistles of St. John., Cambridge 1896, XLIII.

Überschrift der Apokalypse in der griechischen Handschrift 30 (12. Jahrh.): τοῦ ἁγίου ἐνδοξοτάτου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ παρθένου . . . auch bei dem ersten und zweiten Briefe als in alter Zeit üblich voraussetzen; aus ἐπιστ. τοῦ παρθένου sei im Laufe der Zeit πρὸς πάρθους, ad Parthos entstanden. — Gewiß wird Johannes als jungfräulich gepriesen; vgl. Tert. De monog. 17; Aug. Tract. in Io. 124, 7; Hier. C. Iov. I, 26; Methodius De resurr. I, 59, 6; Ps.-Clem. De virg. I, 6, 3; Ps.-Ign. Ad Philad. 4, 4; Acta Io (ed. Zahn p. C—CV, 248); Pistis Sophia K. 41. 96; Monarch. Prologe (ed. Corssen 6, vgl. 78 ff. 92 ff.). Aber eine Überschrift τοῦ παρθένου findet sich nur in der einen Minuskelhandschrift zur Apokalypse, nirgends in einer Handschrift der Briefe. Somit hat jene Annahme doch eine sehr schwache Unterlage und erklärt außerdem die lateinische Bezeichnung nicht.

Mehr Beifall fand die Erklärung, welche Whiston, Bertholdt, Hug, Baur, Hilgenfeld, Thoma, Reuß, Cornely[1] u. a. vortrugen: Die Überschrift ad Parthos sei entstanden aus: πρὸς παρθένους; so habe die Aufschrift ursprünglich gelautet. In der lateinischen Übersetzung der Hypotyposen des Klemens Alexandrinus, die Cassiodor anfertigen ließ, wird der zweite Johannesbrief genannt: ad virgines scripta. Aus παρθένους sei durch eine falsch verstandene Abbreviatur πάρθους geworden. So steht z. B. im Bodlej. Genes. cod. für παρθένος die Abkürzung $\frac{\vartheta}{\pi\alpha\rho\nu o\varsigma}$. Diese Aufschrift trug nach Klemens der zweite Brief, der gerichtet ist an eine Frau mit Kindern. Da sich somit die Aufschrift „An die Jungfrauen“ oder auch „An die Parther“ bei diesem Briefe nicht wohl schickte, so rückte man sie als Unterschrift und dann als Überschrift zum ersten Brief, woher es dann gekommen ist, daß die lateinischen Väter diesen ep. ad Parthos nennen. — Die Hypothese ist recht gekünstelt. Wie kommt es, fragt Zahn[2] mit Recht, daß die unsinnige Abbreviatur eine solche Verbreitung bei Griechen und Lateinern gefunden hat, daß die richtige Spur bis auf die jedenfalls sehr dunkle Andeutung bei Klemens gänzlich geschwunden ist? Was sollte das ursprüngliche πρὸς παρθένους beim zweiten Johannesbrief besagen, der doch an eine Person und noch dazu an eine Frau mit Kindern gerichtet ist? Auf solchen Gedanken hätte Klemens gar nicht kommen können, auch gab es nicht so gedankenlose Leser und Schreiber unserer heiligen Urkunden, bemerkt Haneberg-Schegg[3]. Doch könnte ja schon frühzeitig die Adresse des zweiten Briefes auf die christliche Gemeinde oder die Kirche gedeutet worden sein. Die Aufschrift würde dann besagen, der Brief sei gerichtet ad virgines, d. h. an die noch unverdorbenen Gemeinden Kleinasiens, ad ecclesias nulla haeresi corruptas. Für Hermas Vis. IV, 2, 1 ist die Kirche eine Jungfrau, welche strahlend aus dem Brautgemach hervortritt

[1] W. Whiston, Comm. on the 3 catholick epistles of St. John, London 1719, 6; Hug, Einl. in die Schriften des N. T. II⁴, Stuttgart u. Tübingen 1847, 228 f.; Bertholdt, Histor. krit. Einl. in sämtliche kan. u. apokr. Schriften des A. u. N. T. VI Erlangen 3207; Hilgenfeld, Histor. krit. Einl. in das N. T., Leipzig 1875, 682; Thoma, Die Genesis des Johannesevang., Berlin 1882, 812; Reuß, Gesch. der hl. Schriften des N. T.⁶, Braunschweig 1887, 254; Cornely, Historica et critica introd. in N T libros sacros III, Paris 1886, 662.

[2] Forsch. III, 101.

[3] A. a. O.

(Ps. 18, 6; Apk. 21, 2). Hegesipp bei Eusebius h. e. III, 32, 7 sagt, daß die Kirche bis zum Tode Symeons († 107 n. Chr.) rein und unverdorben geblieben sei, da sich die Leute — wenn solche da waren — damals noch in Dunkelheit verborgen hielten, die die unversehrte Richtschnur der evangelischen Verkündigung zu verderben suchten, und h. e. IV, 22, 4 sagt derselbe, damals nannte man die Kirche jungfräulich, denn sie war noch nicht durch eitle Lehren verdorben. So wurde auch Marcion beschuldigt, eine Jungfrau verführt zu haben, indem man so die Kirche bezeichnete. Tertullian De pud. 1 bemerkt: „Die Kirche ist doch eine Jungfrau! Sie, welche die wahre, die keusche, die heilige ist, darf nicht einmal ihre Ohren beflecken!" In De monog. 11 spricht er von der „jungfräulichen Kirche der einzigen Braut des einen Christus" und in De praescr. 44 von der „jungfräulichen Wahrheit, die durch den Ehebruch der Häresie geschändet wird . . ." „Die Braut Christi," sagt Cyprian De un. 6, „kann nicht zum Ehebruch verleitet werden, sie ist unbefleckt und züchtig." Im Briefe der Kirchen von Vienne und Lyon über die 177 erduldete Verfolgung wird hervorgehoben, daß über die Rückkehr der Abtrünnigen „die jungfräuliche Mutter die große Freude" hatte; Euseb. h. e. V, 1, 45. Klemens Alexandrinus Paed. I, 6 behauptet, daß Christus, die Leibesfrucht Marias, die Brust menschlicher Mütter verschmähte, und erklärt dann, wen er als die jungfräuliche Mutter Christi ansieht: es ist die allumfassende Kirche, eine, wie der Vater aller einer ist, wie das Wort aller eins ist, wie der Heilige Geist überall ein und derselbe ist. „O wunderbares Geheimnis! Einer ist der Vater des Weltalls, ein Heiliger Geist ist allenthalben, eine und einzig die jungfräuliche Mutter, denn ich liebe es, die Kirche so zu bezeichnen . . . unbefleckt wie eine Jungfrau, liebevoll wie eine Mutter"; s. auch Strom. III, 6, 49; III, 12, 80. Bei Diognet 11, 8[1] lesen wir: „Eva ist nicht geschwächt, sondern wird gläubig als Jungfrau." Christus ist der neue Adam, und die Kirche, seine Genossin, ist die allzeit jungfräuliche Eva. Auch die Stelle auf dem Grabsteine des Abercius von dem Fisch, den der Glaube ihm überall aus der Quelle zur Speise reicht, dem großen, reinen, den die reine Jungfrau gefangen, deuten manche Erklärer auf Christus, den die Kirche bei der Taufe der Gläubigen im Taufbrunnen ergreift, um ihn dann ihren Kindern als Speise darzureichen[2]. Es ist richtig, daß die Kirche Jungfrau genannt wurde, aber deshalb können noch nicht die Leser oder Adressaten eines Briefes, wenn sie auch Mitglieder der jungfräulichen Kirche sind, als Jungfrauen bezeichnet werden. Warum sollten denn gerade die Adressaten der Johannesbriefe so geschmacklos benannt worden sein, da ja im ersten und zweiten die Rede ist von Irrlehrern, die aus der Christenheit hervorgegangen sind (I, 2, 18. 19; II, 7) und auf die Gemeinden verführerisch einzuwirken suchen (II, 10 f.)?

Nach F. Chr. Baur[3] sollte mit der Überschrift *πρὸς παρθένους* die Kirche hier echt montanistisch als die sponsa Christi vera, pudica, sancta bezeichnet werden; der Verfasser hätte seine Leser angesehen als keusche, der

---

[1] Über die Unechtheit von c. 11 u. 12 s. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I², Freiburg i. Br. 1913, 319 f.

[2] Eher ist an Maria als an die Kirche zu denken. Über den christl.-symbolischen Charakter der Aberciusinschrift s. K. M. Kaufmann, Handbuch der christl. Archäologie², Freiburg i. Br. 1913, 717 ff.

[3] Theol. Jahrb. 1848, 292 ff.

Ehe sich enthaltende, oder als solche, die dem Ideal der Jungfräulichkeit zustrebten und der schrecklichsten aller Todsünden, der *μοιχεία* und *πορνεία* vor allem sich zu enthalten hätten. Diese Konjektur, entstanden aus der Not, der Hypothese von der montanistischen Entstehung des Briefes eine Stütze zu geben, übersteigt, wie Lücke[1] mit Recht bemerkt, alle Grenzen einer irgend berechtigten Kritik und Auslegung.

Nach Belsers[2] Urteil hat Th. Zahns[3] Scharfsinn in neuerer Zeit das „Rätsel erster Größe auf eine plausibele Weise gelöst“ und mit seiner Erklärung der Aufschrift ad Parthos „einen wahren Triumph gefeiert“. Zahn geht aus von der Stelle in Klemens' Adumbrationes: Secunda Ioannis Epistola, quae ad virgines scripta, est simplicissima. Scripta vero est ad quandam Babyloniam Electam nomine autem significat electionem ecclesiae sanctae (M. 9, 737). Nach Klemens wäre 2 Joh. ein Privatbrief, gerichtet an eine in Babylon wohnhafte christliche Frau namens Elekta und deren Kinder. Wie kam er zu einer so befremdlichen Ansicht? Er identifizierte die Adressatin des Briefes, deren Schwester nach V. 13 gleichfalls Elekta geheißen haben müßte, mit der in Babylone coëlecta 1 Petr. 5, 13 und betrachtete sie nach der Petrusstelle als eine Babylonierin; als solche gehörte sie mit ihren Kindern nach den damaligen politischen Verhältnissen zu den Parthern; darum drückte sich Klemens über die Bestimmung des Briefes auch so aus: er war *πρὸς Πάρθους* gerichtet, womit also der Volksname der Babylonierin und ihrer Kinder ausgedrückt war. Dies *πρὸς Πάρθους* wurde von dem lateinischen Übersetzer des Klemens irrtümlich als *πρὸς παρθένους* gelesen und übersetzt: ad virgines. Jenes *πρὸς Πάρθους* haftete zunächst am zweiten Briefe; nach Analogie der petrinischen Briefe wurde diese Adresse auch dem ersten Briefe beigeschrieben. So glaubt Zahn, die Wurzel oder doch das älteste Zeugnis für die unverständliche Fabel, daß 1 Joh. an die Parther gerichtet sei, aufgedeckt zu haben.

Eine ähnliche Lösung brachte J. Chapman in Vorschlag[4], der in 2 Joh. ein nach Rom gesandtes Schreiben sieht. Für ad virgines bei Klemens sei zu lesen ad virginem; dies ward später korrumpiert nicht bloß in *παρθένους*, sondern in *Πάρθους*, daher das ad Parthos bei Augustinus u. a. Wie soll der Brief aber ad virginem gerichtet sein, da die Adressatin Elekta doch eine Frau und Mutter mit Kindern ist. Es ist klar, daß Klemens jene Bezeichnung erklären will: er ist geschrieben an eine gewisse Elekta in Babylon, aber mit diesem Namen wird die Erwählung der Kirche bezeichnet. Klemens nennt den Ort Babylon und nicht Rom, weil er an eine ähnliche Stelle bei 1 Petr. 5, 13 denkt. Er weiß aber, daß die Leser ihn verstehen werden, denn entweder hat er eben vorher bei der Erklärung von 1 Petr. in den Hypotyposen gesagt, daß unter Babylon Rom zu verstehen sei, oder angenommen, daß der Leser eine Erklärung hierüber gar nicht nötig hat.

---

[1] A. a. O. 193.

[2] Einl. in das N. T.[2], Freiburg i. Br. 1905, 356.

[3] Forsch. III, 92, 102; Einl. in das N. T. II[3], Leipzig 1907, 16. 593.

[4] Iourn. of Theol. Studies V, 1904, 528 ff. Gegen Chapmans Hypothese s. Bartlet, ebd. VI, 1905, 204 ff., B. Bresky, Das Verhältnis des zweiten Johannesbriefes zum dritten, Münster i. W. 1906, 55 ff.

Dausch[1] hat die Argumentation Zahns ein blendendes Gedankenspiel genannt, auch Bardenhewer[2] vermag derselben nicht zu folgen, Corssen[3] hat sie vollständig abgelehnt.

Klemens hätte nach Zahn *ἐκλεκτὴ κυρία* mit der *συνεκλεκτὴ ἐν Βαβυλῶνι* 1 Petr. 5, 13 identifiziert, in letzterer also einen Eigennamen gesehen wie in der *ἐκλεκτή* 2 Joh., und das trotz des bestimmten Artikels (*ἡ συνεκλεκτή* 1 Petr. 5, 13)! Warum hat Klemens oder wer immer den Brief *πρὸς Πάρθους* überschrieben, wenn die Adressatin für eine Babylonierin galt, nicht eher nach Analogie von *πρὸς Ῥωμαίους* ein *πρὸς Βαβυλωνίους* geschrieben? Auffallend bleibt, daß diese Überschrift beim zweiten Briefe sich nur in einer griechischen Handschrift findet und bei keinem Lateiner, umgekehrt beim ersten Briefe nur bei den Lateinern und niemals bei den Griechen. Die Aufschrift ad virgines wieder kommt nur in der lateinischen Übersetzung der Adumbrationes vor und nur in den Bibelhandschriften. Des weiteren ist es kein „kleines Bedenken“[4], sondern ein großes, daß Klemens hier der Meinung sein soll, Johannes und Petrus haben mit der alten Stadt am Euphrat in Beziehung gestanden und dorthin Briefe geschrieben. Von solchen Beziehungen ist im Altertum nichts bekannt. Viele finden bei Eusebius h. e. II, 15 geradezu die Aussage, daß Klemens und Papias sagen (*φασιν*), Petrus habe seinen Brief in Rom verfaßt, wie er selbst andeute, indem er die Stadt figürlich Babylon nenne; so habe Klemens sich ähnlich wie Papias im sechsten Buch seiner Hypotyposen geäußert. Zahn[5] allerdings ist der Meinung, Eusebius halte sich hier nur an Papias, welchen er unmittelbar vorher genannt hat. Daß aber Eusebius sich hier überhaupt an Papias oder Klemens anschließe, bestreitet Harnack[6], der Zahns Exegese der Stelle, die Belser[7] als eine wahrhaft kritische rühmt, als sprachlich und sachlich gleich unmöglich abgewiesen hat. Weder Klemens noch Papias kämen hier als Gewährsmänner in Betracht, sondern Eusebius redet selbst: eine traditio secundi ordinis bezeugt (*φασιν*) — woher Eusebius die Überlieferung hat, ist ganz zweifelhaft — daß der erste Petrusbrief in Rom geschrieben sei und Babylon in dem Briefe also auf Rom gedeutet werden müsse. Klemens wird für die Beziehung jener figürlichen Bezeichnung 1 Petr. 5, 13 auf Grund der Darstellung des Eusebius nicht direkt als Zeuge angeführt werden können; mit Sicherheit läßt sich das aus dem Texte nicht schließen. In der lückenhaften lateinischen Übersetzung der Hypotyposen, den Adumbrationes, wird zu 1 Petr. 5, 13 keine Bemerkung und Äußerung über die Auffassung von Babylon uns mitgeteilt. Aber es ist doch auffallend, daß Eusebius h. e. II, 15 berichtet, der erste Petrusbrief sei auch in Rom entstanden, nachdem er kurz vorher aus den Hypotyposen mitgeteilt, Markus hat das Evangelium auf Bitten in Rom geschrieben: das ist doch keine so unbedeutende Stütze für die Annahme, daß auch Klemens in Babylon Rom gesehen hat. Warum, wenn er sich den Petrus im alten Babylon seinen Brief schreibend denkt, sollte er

[1] Der neutest. Schriftkanon und Clem. v. Alex., Freiburg 1894, 30.
[2] Gesch. II, 48.
[3] Jahrb. f. prot. Theol. XVII, 1891, 632 ff.
[4] So Belser a. a. O. 356.
[5] Gesch. des neutest. Kanons I, Erlangen Leipzig 1888, 888; Einl. II³ 20, 219 f.
[6] Ztschr. f. nt. Wiss. III, 1902, 159 ff.; siehe J. Weiß, Das älteste Evang., Göttingen 1903, 396 ff.
[7] Einl.² 676.

in den Hypotyposen zu 1 Petr. 5, 13 bei Markus jener Überlieferung, die auf Rom hinweist, Erwähnung getan haben? Vgl. VII, 14, 6. Daß Eusebius die Angabe des Klemens über die Entstehung des Evangeliums von der Regierungszeit des Klaudius verstehe, wie J. Weiß[1] behauptet, ist irrig, denn schon die Bemerkung, daß Markus seit langem dem Petrus gefolgt sei und sich seiner Reden erinnere, läßt doch an eine viel spätere Zeit denken. Wenn Klemens eine ausdrückliche Erklärung über die tropische Auffassung des Namens Babylon in den Bemerkungen der Hypotyposen zu 1 Petr. 5, 13 zu machen wirklich unterlassen hat, nahm er vielleicht an, daß die Leser keiner solchen bedürfen und erwähnte deshalb sofort, was Markus in Rom tat, ohne den Zusammenhang näher zu explizieren; vielleicht hatte er auch schon in der Erklärung am Anfange des Briefes über den Ort der Entstehung Aufschluß gegeben. Chapman hat die Hypothese, daß der zweite Johannesbrief nach Rom gerichtet sei, gerade auf Grund der Annahme, daß Klemens in Babylon Rom sehe, in der Babylonia Electa also eine Römerin, aufgestellt.

Es dürfte sich empfehlen, noch einmal die Stelle aus den Adumbrationes des Klemens, und zwar in der griechischen Rückübersetzung[2], genau zu interpretieren:

Ἡ τοῦ Ἰωάννου δευτέρα ἐπιστολὴ πρὸς παρθένους γραφεῖσα ἁπλοτάτη (oder *ἁπλουστάτη*) *ἐστίν. Ἐγράφη μὲν οὖν πρός τινα Βαβυλωνίδα Ἐκλεκτήν· τῷ δὲ ὀνόματι σημαίνει τὴν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας ἐκλογήν.*

Was behauptet Klemens? 1. Der zweite sehr einfache Johannesbrief ist an Jungfrauen geschrieben. 2. Er ist geschrieben an eine Babylonierin Elekta. 3. Mit dem Namen bezeichnet der Briefschreiber die Erwählung der heiligen Kirche. — Er spricht also drei verschiedene Ansichten aus, von denen er die letzte billigt. Wir könnten seine Worte in etwa umschreiben: Der zweite, sehr einfache Brief, der die Aufschrift „an Jungfrauen“ hat, ist gerichtet, wie die ersten Säße anzudeuten scheinen, an eine gewisse Elekta in Babylon; mit diesem Namen wird aber nicht eine Frau gemeint, sondern eine auserwählte Christengemeinde. Auffallend ist, daß Klemens zweimal die Adresse anführt: „an die Jungfrauen“, dann „an die Babylonierin Elekta“. Wir werden die Vermutung aussprechen dürfen, daß er die erstere in seiner Bibelhandschrift vorfand, wenn nicht etwa die Worte „quae ad virgines scripta“ ein späterer Zusatz sind. Diese Überschrift streitet so handgreiflich mit dem Inhalt des anscheinend an eine kinderreiche Mutter gerichteten Briefes, daß Klemens sie ablehnt: nach dem Briefe selbst zu urteilen, ist er an eine Frau Elekta gerichtet. Der Name erinnert ihn dann sofort an einen ähnlichen in 1 Petr. 5, 13 *ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή*, wie vielleicht auch die Selbstbezeichnung des Schreibers als *ὁ πρεσβύτερος* 2 Joh. 1 an den *ὁ συνπρεσβύτερος* 1 Petr. 5, 1. Um diese Ähnlichkeit anzudeuten, nennt er die Elekta eine Babylonierin. Doch keineswegs, so führt er weiter aus, hat Johannes an eine Frau seinen Brief gerichtet; der Name *ἐκλεκτή*

[1] A. a. O.

[2] Siehe Chapman a. a. O. 528. Die Änderung *πρὸς παρθένον* bei Chapman zugunsten seiner Hypothese, die schon Lücke 51 (ad Virginem) vorschlug, ist abzulehnen; *τῷ δὲ ὀνόματι* für nomine autem, da im griech. Text wohl der bestimmte Artikel statt *τούτῳ* stand.

ist vielmehr allegorisch auf die Kirche zu deuten, sei es die Kirche allgemein, oder was wahrscheinlicher ist, auf eine bestimmte christliche Gemeinde, möge diese nun in Rom oder in Babylonien zu suchen sein. Eine Kirche, bestehend aus „Erwählten Gottes“ (Kol. 3, 12), empfängt ebenfalls das Attribut *ἐκλεκτή*. Johannes braucht letzteres Wort nur hier im Brief, wie Zahn und Chapman[1] vermuten „in a reminiscense of 1 Petr. 5, 13“; das ist sehr unwahrscheinlich. In der Apok. 17, 14 ist gleichfalls die Rede von *κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ καὶ πιστοί,* die mit dem Lamme sind. Der hl. Ignatius widmet einen Brief: *ἐκκλησίᾳ ἁγίᾳ τῇ οὔσῃ ἐν Τράλλεσιν . . . ἐκλεκτῇ καὶ ἀξιοθέῳ.*

Rätselhaft bleibt aber immer noch die Aufschrift ad virgines, die Klemens bei 2 Joh. vorgefunden hat. Sollte der, welcher sie dem Briefe gab, nicht vielleicht wirklich an Jungfrauen, an virgines sacratae, sanctimoniales gedacht haben? Schon Bertholdt[2] war der Meinung, die Überschrift deute darauf hin, daß man den Brief Jungfrauen zum Lesen empfohlen habe, jedoch bietet sein Inhalt für diese Vermutung keinen Grund. Bekanntlich stellen sich erhebliche Schwierigkeiten der Ansicht entgegen, daß der Brief an eine einzelne Frau und ihre Kinder gerichtet sei, aber auch gegen die mystisch-allegorische Auffassung der Gemeinde als *κυρία* lassen sich Einwendungen vorbringen[3]. Die Schwierigkeiten würden aber zum Teil behoben oder gemindert und die Einwendungen abgewiesen, wenn man die *ἐκλεκτὴ κυρία* als die Vorsteherin einer Vereinigung von Jungfrauen ansehen dürfte, wenigstens konnte demjenigen, welcher die Überschrift „ad virgines“ dem Briefe vorsetzte, der Gedanke an solche Adressatin oder Adressatinnen vorgeschwebt haben. Schon um die Wende des ersten christlichen Jahrhunderts finden sich vereinzelte Spuren von solchen Vereinigungen geweihter Jungfrauen, wie sie eine spätere Zeit kannte[4]. Origenes Com. in ep. ad Roman. X (M. 14, 1278) sieht in der Schwester Phöbe (Röm. 16, 1), die eine *διάκονος* ist, die erste Vertreterin des christlichen Diakonissentums. Man wird *προστάτις πολλῶν* (Röm. 16, 2) nicht gut als Vorsteherin einer aus Männern und Frauen gemischten Gemeinde in Kenchreä erklären wollen, sondern vornehmlich wohl an den weiblichen Teil der Gemeinde denken, dem sie ähnlich wie dem Apostel selbst beigestanden hatte. Von der Gemeinde bestellte Frauen mit dem Amt und dem Titel einer *διάκονος* oder ministra begegnen uns schon 1 Tim. 3, 11 und dann um die Wende des ersten Jahrhunderts im Osten der Provinz Pontus, wo Plinius (Ep. 10, 96) der Jüngere (Ep. 10, 96) um 112 n. Chr. es für nötig hielt, „ex duabus ancillis, quae ministrae dicebantur“, durch die Folter die Wahrheit zu erforschen. Ignatius ad Smyrn. 13 (Funk I², 287) begrüßt *τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας,* worunter manche die „Diakonissen“ von Smyrna ver-

---

[1] Zahn, Einl. II³, 593.

[2] Einl. VI, 3206.

[3] Zahn, Einl. II³, 594; Bresky 5 ff.; Poggel, Der zweite u. dritte Brief des Apostels Johannes, Paderborn 1896, 130.

[4] Siehe Zscharnack, Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, Göttingen 1902, 46 ff.; K. H. Schäfer, Die Diakonissenstifter im deutschen Mittelalter (Kirchenrechtl. Abh. 43. 44), Stuttgart 1907, 54 A. 2; Ludwig in Theol.-prakt. Monatsschr. XX 1910, 549 f.; Belser, Die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus, Freiburg 1907, 115 f.

stehen, die Jungfrauen gewesen und Witwen geheißen haben[1], während andere[2] an Jungfrauen denken, welche, sei es mit, sei es ohne den Namen der „Diakonisse“ ihre Dienste der Gemeinde widmeten und der Genossenschaft der Witwen zugewiesen wurden. Wir könnten wohl allgemein sagen[3], Ignatius grüßte Personen weiblichen Geschlechtes, die sich dem jungfräulichen Leben gelobt hatten und als Jungfrauen eine besondere Ehrenstellung in der Gemeinde einnahmen. Am Ende des 2. und am Anfang des 3. Jahrhunderts gab es, soviel wir wissen, überall in der Kirche einen weiblichen Diakonat unter dem Namen der „Witwen“.

Eine Vereinigung von Frauen oder Mädchen, selbst wenn sie nur eine lose oder zeitweilige war, ist aber ohne eine Vorsteherin *προστάτις, κυρία,* domina schwer denkbar. So stand z. B. Grapte (Herm. Vis. II, 4) in Rom an der Spitze des Witweninstituts und der Pflege der Waisen. In der Apostellehre (Didaskalia) und den älteren Teilen der Apostolischen Konstitutionen (III 11, 3 VIII 19, 1 VIII 28, 6 ed. Funk 201, 524, 530) ist immer nur von einer Diakonissin in der Gemeinde die Rede, die aus der Zahl der Jungfrauen zu wählen war; vgl. Apost. Konst. VI 17, 4 *διακόνισσα δὲ γενέσθω παρθένος ἁγνή, εἰ δὲ μήγε κἂν χήρα μονόγαμος πιστὴ καὶ τιμία.* Es finden sich auch Spuren aus früher Zeit, die auf ein Zusammenwohnen und gemeinsames Leben gottgeweihter Jungfrauen hindeuten. Sie lebten teils in ihren Wohnungen, teils zusammen in besonderen Häusern, *παρθενῶνες,* s. Athanasius vit. Anton. c. 3.

Der Bischof mußte für das Unterkommen aller derjenigen gottgeweihten „Jungfrauen“ sorgen, denen das Wohnen bei Verwandten oder im eigenen Hause unmöglich war. Sie wurden bei erfahrenen Christen oder in institutsartigen Gemeinschaften untergebracht[4]. Der Verfasser des Protoevangeliums Jakobi[5], der auch sonst eine schreiende Unkenntnis der jüdischen Verhältnisse offenbart und sich die gröbsten Anachronismen erlaubt, datiert auch die Institution der virgines sacratae in die jüdische Gemeinde zur Zeit Jesu zurück; auch nach ihm wurden die Jungfrauen bestimmten älteren Personen zugewiesen, d. h. zur Bewahrung anvertraut. Das Witwenamt ist wohl mit dem weiblichen Diakonat identisch. Das geht vor allem aus den gleichen Befugnissen hervor, mit welchen die Witwe betraut war. Eine Hauptquelle dafür ist das sog. Testamentum, das zum Teil noch in die von Rahmani für die ganze Schrift beanspruchte Zeit (2.—3. Jahrh.) zurückgehen mag. Auch hier wird die Witwe zum höheren Klerus gerechnet und erhielt die bischöfliche Ordination (I, 40, 4); sie hat die weiblichen Katechumenen zu unterrichten und erscheint mit einer gewissen Seelsorge und Lehrbefugnis bei den weiblichen Gemeindegliedern ausgerüstet. Ihr steht auch die Aufsicht und Leitung der Gottgeweihten zu; vgl. bes. c. 40: foveat illas, quae

---

[1] So J. W. Bickel, Gesch. des Kirchenrechts I, Gießen 1843, A. 89; Achelis Art. Diakonissin in PRE[3] IV, 617.

[2] So Zahn, Ignatius von Antiochien, Gotha 1873, 336.

[3] So Zscharnack 106 f.; *χήρα* wäre term. techn. gewesen für alle, die sich der Virginität gelobt hatten, vgl. Art. Diaconesse im Dict. de Théol. cath. IV (Paris 1911) 681 (J. Forget).

[4] Siehe Zscharnack 154; Schäfer 36; H. Achelis, Das Christentum in den ersten Jahrhunderten, Leipzig 1912, 27.

[5] Die Schrift ist Justin, Origenes, Klemens bekannt und stammt aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts; s. Bardenhewer, Gesch. I[2], 535.

cupiunt esse in virginitate et puritate. Wenn sie gleichgesinnte Jungfrauen um sich hat, soll sie mit ihnen das kanonische Gebet respondieren (c. 42)[1].

Auch Klemens und Origenes kennen weibliche Kleriker, sie nennen sie da, wo sie die „auserwählten" (*ἐκλεκτὰ πρόσωπα,* Paed. III, 12) und „mit kirchlichen Würden" (*ἐκκλησιαστικὴ τιμή,* Orig. in Luc. hom. 17, M. 13, 1846 f.) bekleideten Personen aufzählen, auch die „Witwen". Origenes weiß auch, daß 1 Tim. 5, 9 ff. das apostolische Gesetz ist, das die Kirche zur Anstellung beamteter Witwen nötigt; vgl. in Ioh. II tract. 32 (M. 14, 769, 772), in Is. hom. 6 (M. 13, 241 f.).

Wie wir in späterer Zeit hören von Makrina, der Schwester des hl. Basilius, als der Vorsteherin eines klosterartigen Frauenvereins am Irus in Pontus, von der Diakonissin Marthana in Seleucia, welche die Klöster der Aputaktiten, der Jungfrauen daselbst leitete (Silv. peregr. ed. Geyer 69, 29 f.), und durch Sedulius im Abendlande (praef. ad carm. pasch.) von der syncletice sacra virgo ac Dei ministra, so konnte wohl schon in der Zeit des Klemens jemand in der Adresse: *ἐκλεκτῇ κυρίᾳ καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς* eine Jungfrauengenossenschaft erblicken und seiner Meinung in der Überschrift ad virgines Ausdruck gegeben haben. In der Ehrenbezeichnung *κυρία* lag für ihn die Darstellung des mütterlichen Autoritätsverhältnisses zu den einzelnen Gliedern der Genossenschaft (*τέκνα*). In dem sog. Chronicon Dextri, einer Fälschung aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts[2], wird sogar der Name dieser Vorsteherin bekannt gegeben: Sanctus Iohannes scripserat ad Drusiam feminam Electam secundam epistolam, quae velut Ecclesiae illius civitatis parens mira largitione et charitate tunc florebat. Ähnlich spricht Cornelius a Lapide[3] von der Matrone, quae ob nobilitatem, potentiam, caritatem et virtutem electa fuerit in praesidem et praefectam ceterarum mulierum Christianarum praesertim pauperum; sie habe ihre Töchter zur Keuschheit und Heiligkeit erzogen, so daß ihr Haus als parthenon sive monasterium virginum hätte angesehen werden können. Aber diese Vereinigung müßte Personen männlichen und weiblichen Geschlechtes umfaßt haben, denn der Gruß in V. 1 gilt der auserwählten Herrin und ihren Kindern, die er liebe in Wahrheit (*τοῖς τέκνοις αὐτῆς, οὓς . . .*), so wäre bei *τέκνα* nicht bloß an Töchter, sondern auch an Söhne zu denken. Aberle[4] hat wirklich die Hypothese aufgestellt, die drei johanneischen Briefe seien nicht an Gemeinden, sondern an Vereine von Personen männlichen und weiblichen Geschlechts gerichtet, welche die Virginität bewahrten, und zwar sei die auserwählte Herrin des zweiten Briefes als Vorsteherin einer weiblichen, und der Adressat Gajus des dritten Briefes als Vorsteher einer männlichen Genossenschaft zu betrachten. Wir brauchen diese Hypothese uns nicht zu eigen zu machen, es genügt, die wörtliche Auffassung der Überschrift des Briefes ad virgines bei Klemens, die dieser selbst nicht billigt, als möglich, ja

---

[1] Siehe Schäfer 64.

[2] Siehe Bardenhewer, Gesch. III, 424. — Als Name der „auserwählten Herrin" ist Elekta, Cyria, Cyrilla, Martha = *κυρία,* Maria die Gottesmutter in Vorschlag gebracht worden.

[3] A. a. O. 400 f.

[4] Einl. in das N. T., Freiburg i. Br. 1877, 119.

wahrscheinlich erwiesen zu haben. Vielleicht aber sind die Worte „quae ad virgines scripta" im Text der Adumbrationes interpoliert und geben als Bemerkung zum Text nur die Meinung eines späteren Lesers wieder. Sehr unwahrscheinlich aber ist, daß die Aufschrift *πρὸς παρθένους* durch Mißverständnis zu *πρὸς πάρθους* verdreht wurde und dann auch als Überschrift ad Parthos über den ersten Johannesbrief gesetzt wurde; in allen griechischen Handschriften fehlt sie beim ersten Briefe und bei allen lateinischen Textzeugen beim zweiten Briefe. Ad virgines bei Klemens steht in gar keiner Beziehung zu ad Parthos bei den Lateinern. Im Abendlande hat man wirklich vereinzelt geglaubt, Johannes habe den ersten Brief an Christen in Parthien geschrieben. Die Entstehung dieser Meinung vermögen wir nicht mehr aufzuklären. Erst im Mittelalter ist diese Notiz, und zwar nur in zwei griechischen Handschriften, auch dem zweiten Johannesbriefe als Auf- und Unterschrift zugesetzt worden. Für das Verständnis der Briefe selbst ist die Aufschrift ad Parthos von keiner Bedeutung: „nous jugeons inutile de chercher à savoir d'où vient cette attribution", bemerkt resigniert E. Jacquier[1].

Evangelisches Mönchtum.

Von Hochschulprofessor Dr. Ludwig, Freising.

Die liberale theologische Schule Harnacks hat sich auf Grund ihrer objektiveren historischen Forschung im Gegensatze zum Altluthertume bereits in manchen Punkten dem Katholizismus genähert. So zeigt sie z. B. erfreuliche Einsicht in das historische Recht des römischen Primates (vgl. meine Abhandlung „Der päpstliche Primat in der Beurteilung neuerer protestantischer Kirchenhistoriker" Passauer theol. Monatsschr. 1910); auch in der Frage der altchristlichen Kirchenverfassung hat z. B. Harnack die sakramentale Weihe der von den Aposteln in den Gemeinden eingesetzten Presbyter zugestanden, wie er auch im Gegensatze zu Sohm und dem strengen Protestantismus ein ursprüngliches autoritatives kirchliches Amt über der Einzelgemeinde anerkennt (vgl. meinen Artikel „Die Kirche in den zwei ersten Jahrhunderten nach Harnack", Liter. Beilage zur Postzeitung 1910, Nr. 25 u. 26).

Daß er auch ohne die bekannte altprotestantische Voreingenommenheit die aszetische Orientierung des Urchristentums würdigte, wußte man aus seiner Geschichte des Mönchtums. Nun trat ein Schüler Harnacks, Pastor Parpert, mit einer Schrift an die Öffentlichkeit, die bei Katholiken wie Protestanten berechtigtes Aufsehen erregen wird; denn sie führt den Titel: „Evangelisches Mönchtum[2]." Wenn man sich an all die heftigen Invektiven erinnert, die Luther in seiner Schrift über die Mönchsgelübde gegen das katholische Ordenswesen geschleudert, wenn man erwägt, wie er oft und oft die Bewahrung der Keuschheit fast für eine Unmöglichkeit erklärte, so wird man gespannt sein, zu hören, wie Parpert sein wie eine Contradictio in adiecto klingendes Thema behandelt. Es ist die Sorge für die Zukunft seiner Kirche,

[1] Histoire des livres du N. T. IV, Paris 1908, 292.
[2] Verlag von Deichert, Leipzig 1916. Preis 1,80 Mk.

die ihm die Feder in die Hand drückt. Er findet mit Harnack, daß der Einfluß der Kirche dahinschwindet. Sekten, die in den mannigfachsten Spielarten auftauchen, entziehen der Kirche die besten Kräfte. „Eine zunehmende Unkirchlichkeit und eine Verminderung des Ansehens der Kirche muß die Folge der protestantischen Sekten- und Sondergemeinschaftsbildung sein, da eine geschwächte Kirche nicht mehr den Einfluß auf das völkische Leben ausüben kann, den eine Kirche ausübt, die alle Kräfte zusammenhält. Der Katholizismus hat durch die Mitarbeit der mönchischen Konventikel einen steigenden Zuwachs seiner Macht erlebt, der Protestantismus bewegt sich demgegenüber auf der Linie der Entkirchlichung und des abnehmenden Ansehens... Durch ein evangelisches Mönchtum wird die jegliches Kirchentum langsam zersetzende Macht der Sekten gebrochen und der religiöse Individualismus in das Leben der Kirche zurückgeleitet. Durch ein evangelisch denkbares Mönchtum wird die Kirche wieder an Festigkeit und Kraft gewinnen und die Möglichkeit besitzen, eine das ganze Volksleben beeinflussende Volkskirche zu werden." Es ist also die Furcht vor einer allgemeinen religiösen Anämie innerhalb der protestantischen Staatskirche, herbeigeführt durch zunehmende Konventikelbildung, die den Verfasser auf den Gedanken eines sog. evangelischen Mönchtums weist. Hat doch schon der bekannte liberale Theologe Tröltsch auf diese den Landeskirchen drohende Gefahr der Atomisierung hingewiesen mit der Forderung, es müsse die protestantische Kirche den kleinen Gemeinschaften mehr Verständnis entgegenbringen, ihnen in ihrer Mitte Raum und Rechte geben; denn beide Lebensformen, Kirchentum und Konventikel, hätten ein Recht auf Existenz und die Geschichte zeige zu allen Zeiten beide nebeneinander in Wirksamkeit, mögen sie Orden, Konventikel oder Sekten heißen. Sei der Typus der Kirche mehr konservativ, weltbejahend, massenbeherrschend, darum ihrem Prinzip nach eine universale Organisation, so erstrebten die Brudergemeinschaften eine persönlich-innere Durchbildung, seien eben damit von Haus aus auf kleinere Gruppenbildung gewiesen und verhielten sich Staat und Gesellschaft gegenüber teils indifferent, teils feindlich. Dabei sollten aber auch die Konventikel mehr Verständnis den großen Realitäten des Lebens entgegenbringen. Die Dinge lägen doch so, daß eine Kirche, falls sie die Bergpredigtweisungen zum allgemeinen Sittengesetze erheben und sich auf den Grundsatz des „Alles oder Nichts" stellen würde, zur Kleinheit einer Sekte zusammenschrumpfen, ihren Einfluß auf das kulturelle Leben und ihren völkischen Erzieherberuf verlieren würde. Die Realitäten des Lebens könne die Kirche nicht ignorieren, ohne sich selbst das Todesurteil zu sprechen. Der Katholizismus habe ja das Problem in geschickter Weise gelöst durch das Mönchtum. Dieses störe nicht die Kreise der Kirche und verzichte auf den Versuch, die Kirche vermönchen zu wollen; dagegen versuchten die protestantischen Konventikel die gesamte Kirche zu einer separatistischen Gemeinschaft zu machen. Die katholische Kirche habe sich mit der Zweiteilung der Lebensformen christlichen Geistes abgefunden.

Einen zweiten Grund für die Einrichtung eines evangelischen Mönchtums sieht der Verfasser in der Notwendigkeit einer intensiveren Pflege des religiösen Individualismus. Leider wird ja die Zeit des Kapitalismus und der Geschäftskonkurrenz, die Zeit der Börsen und Banken den Weltkrieg überleben und noch mehr als früher der Menschheit ihr Gepräge aufdrücken. Es kann nicht ausbleiben, daß der Intellekt des Menschen noch mehr durch-

geschult wird und die voluntaristischen Triebe im Menschen noch mehr in Spannung gesetzt werden und daß mit dieser Intellektualisierung und Voluntarisierung des Menschen die Gemütsbildung vernachlässigt wird und das Gefühl verödet. Die Innerlichkeit geht an Schwindsucht zugrunde. Das Menschlichste am Menschen: die schöne, reine Seele und das tiefe, lebenswarme Gemüt bleibt bei der Vorliebe für einseitige Verstandeskultur unberücksichtigt. Nun wird aber erfahrungsgemäß die Innerlichkeit vor allem in den Kreisen gepflegt, die sich durch die Kleinheit ihrer Gemeinschaften und durch die Intensivität ihres religiösen Empfindens vor den Großkirchen auszeichnen. Deutsche Seelen, die in der Welt der Oberflächlichkeit und in der kirchlichen Massenorganisation das vermissen, wonach ihr Verlangen steht, finden in den Kreisen, wo einer den anderen kennt und die Heimatluft des Glaubens sie anweht, das, was sie suchen: Gemütstiefe und Brudertreue, Liebesbereitschaft und herzliches Wesen. Während die Welt die Seele ausraubt und sie arm macht, gibt ihr die Einsamkeit Ruhe und Reichtum zurück. Einsamkeit des Lebens vertieft und macht das Herz fest, und darum sind auch alle die großen, gestaltenden Männer des Christentums, die der Menschheit so viel zu sagen hatten, aus der Einsamkeit hervorgegangen. Hier in der Einsamkeit sollen Orte eingerichtet sein, die auch ruhelosen Seelen Sammlung und Selbstbesinnung ermöglichen, und vielleicht werden gerade nach dem Weltkriege nicht nur Weltmüde, sondern auch Weltbejahende zur Überwindung seelischer Konflikte und zur Schärfung ihres Gewissens den Wunsch nach weltabgeschlossenen Gemeinschaftskreisen haben. So wird dann auch ein evangelisches Mönchtum durch seine Einsamkeitsorte viel zur Erhaltung des religiösen Lebens in unserem Volke beitragen können, und damit wird eine dritte Begründung für die neue Institution gewonnen: der Nutzen für die kirchliche Arbeit überhaupt. Hat doch bereits Harnack sich der Erkenntnis nicht verschlossen, daß ein evangelisch denkbares Mönchtum der Kirche die Männer liefern könne, die mit ganzer Hingabe für die Sache Christi arbeiten, wie es längst die Diakonissen tun. „Und wie viele gibt es, die sich zurückziehen sollten und es auch wollen, wenn ihnen nur irgendein Hafen winken würde, sei es zum Ausruhen, sei es vor allem zu neuer Tätigkeit." Gleichbedeutend damit äußerte sich Harnack in seinem Artikel „Was wir von der römischen Kirche lernen und nicht lernen sollen", daß wir in den sozialen und kirchlichen Nöten der Gegenwart Gemeinschaften brauchen, erfüllt von dem Geiste, wie ihn die rechtschaffenen und lauteren Mönche besessen haben und noch besitzen. „Wir brauchen Menschen im Dienste des Evangeliums, die alles verlassen haben, um denen zu dienen, die niemand bedient. Die Parallele mit den katholischen Mönchen schreckt mich nicht." Parpert aber sagt seinen Glaubensgenossen: „Wir werden in manchen Punkten noch vom Katholizismus zu lernen haben und können ihn auch in unserer Frage als Lehrmeister anrufen. Sollen wir uns dessen schämen? Sollen wir darüber erröten, daß wir uns zum Mönchtum bekennen? Nemo proficiens erubescit, sagt Tertullian." — Nun, der praktische Engländer ist auch auf diesem Gebiete vorangegangen. Die anglikanische Kirche sah in ihrem Schoße männliche und weibliche Orden entstehen, die Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams ablegen. Denkt sich Parpert das neue deutsch-evangelische Mönchtum ebenso? Er sagt es nicht. Nur mit dunklen, sehr allgemeinen Andeutungen begnügt er sich. Und darin liegt die Schwäche der Broschüre. Er hat sich wohl von

den praktischen Schwierigkeiten, auf die die Errichtung eines Mönchtums in seinem Sinne stoßen müßte, keine klare Vorstellung gemacht. Sollen Gelübde abgelegt werden? Jedenfalls keine bindenden; denn das hat schon Luther perhorreszierт. Wenn er S. 44 sagt: „Ein evangelisches Mönchtum will den lebenbejahenden Christen die Möglichkeit geben, den Verkehr mit der Umwelt auf Zeit hin abzubrechen und die Stille der Einsamkeit aufzusuchen," so möchte man da eher an unsere katholischen Exerzitienhäuser denken, als an Klöster. Diese Häuser leisten unseren in der Welt lebenden Katholiken das, was Parpert sich als eine der Aufgaben des neuen Mönchtums denkt. Es wäre da in seinen Klöstern ein beständiges Kommen und Gehen, das der doch auch von ihm gewünschten Stille und Sammlung wenig zuträglich wäre. Und sollen die Geschlechter getrennt leben in eigentlichen Zönobien oder sollen Familien auf einige Zeit in einer Art Lauren sich niederlassen, da geistliche Übungen pflegen und nach einiger Zeit anderen Ruhesuchenden den Platz räumen? Soll eine Mönchsregel verfaßt werden und ein Oberer die Gemeinschaft leiten oder sollen die Anachoreten auf eigene Faust wie die Remoboth und die Gyrovagi in der alten Kirche, Askese treiben? Der Verfall würde sich auch da, wie einst, bald einstellen. Die Kirche hat eine reiche Erfahrung, von der die Protestanten lernen könnten. Aber abgesehen von allen Schwierigkeiten auf praktischem Gebiete hat der Verfasser die Hauptsache übersehen, nämlich das Fehlen der Hauptgrundlagen für ein mönchisches Leben innerhalb des Protestantismus. Ich meine die Lehre von der inneren Heiligung, vom freien Willen und der Verdienstlichkeit der guten Werke, von den sog. evangelischen Räten, insbesondere der Virginität, von Buße und Reinigungsort, von der Verehrung und Gemeinschaft der Heiligen und vor allem von der Eucharistie, in der wir die Quelle alles mystischen Gebets- und Opferlebens, das stärkste Mittel für die Beobachtung der Enthaltsamkeit erblicken. Die Gründung eines protestantischen Mönchtums wäre somit ein Versuch mit unzureichenden Mitteln.

Es müßte denn sein, daß das deutsche protestantische Ordenswesen die Entwicklung nähme wie in der englischen Hochkirche, wo die Klöster folgerichtig sich mehr und mehr katholischen Lehrprinzipien anschließen, wie z. B. der Heiligenverehrung, der Fürbitte für die Toten und nicht zuletzt dem Kulte der Eucharistie (vgl. die bemerkenswerten Veröffentlichungen über das Leben in anglikanischen Klöstern bei Benson, dem Sohne des anglikanischen Erzbischofes von Canterbury, in seinen „Bekenntnissen eines Konvertiten", Trier 1914).

Es ist übrigens auch sehr einseitig, zu sagen, die protestantischen Sekten bildeten sich auf Grund eines starken Zuges zur Innerlichkeit. Richtig ist allerdings, daß gar viele Seelen von starkem religiösen Bedürfnis in den protestantischen Landeskirchen keine Befriedigung finden, weil ihnen zu wenig geboten wird und die Kirchen fast nur des Sonntags sich öffnen. Aber die Konventikelbildung beruht ebensosehr — und das unterscheidet diese Bewegung grundsätzlich vom katholischen Ordenswesen — auf dem Widerspruche gegen eine oder einige der offiziellen Kirchenlehren und gegen die Kirchenordnung. Man sondert sich also nicht nur aus ethischen, sondern auch aus dogmatischen Gründen von der Landeskirche.

Was ich an Pastor Parperts Studie besonders freudig anerkenne, das ist sein ehrliches Bestreben, dem katholischen Mönchtum gerecht zu werden.

Hier hört man nichts von jenen abenteuerlichen Versuchen, die Entstehung des Mönchswesens abzuleiten aus dem altägyptischen Serapiskult oder aus dem Buddhismus oder Neuplatonismus. Nach ihm sind die Orden als reaktionäre Bewegung gegen die akute Verweltlichung der Kirche entstanden, in ihnen sollte sich der Geist des Urchristentums konservieren, die kommunistische Liebesgesinnung, die intime Herzlichkeit, das entschiedene Handeln. Für viele ernste Christen der alten Kirche war dies allerdings namentlich nach der gewaltsamen Christianisierung des römischen Reiches und dem damit in Zusammenhang stehenden Eindringen des Weltgeistes in die Kirche ein Grund, sich in die Einsamkeit der Klöster zurückzuziehen, allein gerade beim Vater des orientalischen Mönchtums, dem hl. Antonius, war es, wie wir aus seiner von Athanasius verfaßten Lebensgeschichte wissen, der Drang nach Befolgung der evangelischen Räte. Dasselbe gilt auch vom hl. Franziskus. Ebenso anerkennend lautet auch des Verfassers Urteil über den Nutzen des katholischen Mönchtums. Er bemerkt S. 36: „Es beruht auf einer Einseitigkeit des Urteils, wenn man sagt, daß das Mönchtum die sichtbare Erscheinungsform des individualistischen Geistes ist. Eine Erinnerung an all das, was im Mönchtum im Laufe der Jahrhunderte für die Menschheit geleistet ist, an alles das, was es an Werken der Liebe ins Leben gerufen hat, muß bei uns die Überzeugung zurücklassen, daß wir es mit einer sozialen Einrichtung *κατ᾽ ἐξοχὴν* zu tun haben. Das Mönchtum hat die Religion Christi unter die Völker gebracht und ihr sittliches und religiöses Leben vertieft; es wurden Seelen geheilt, gebrochene Herzen aufgerichtet, unruhigen Gemütern Stetigkeit und Gleichgewicht gegeben . . . es hat eine soziale Tätigkeit entfaltet, wie sie weitblickender und tiefgreifender nicht gedacht werden kann." Auch der reformatorische Einfluß der Orden auf die Gesamtkirche ist S. 57 richtig gewürdigt: „Wenn die Kirche in weltliche Händel hineingezogen und vom Geiste dieser Welt angefressen wurde, wenn das religiöse Leben versandete und die Reinheit des sittlichen Denkens sich verlor, dann hat, sobald die Zeit erfüllet ward, das Mönchtum der Kirche neue Kräfte zugeführt, sie zur Buße und Besserung aufgerufen und den Weg zur Vertiefung und Verinnerlichung des Lebens gebahnt." Auch konnte nach Sohm in das Mönchtum der Geist der unruhigen Individualisten abgeleitet werden, damit sie nicht in ihrer Sturm- und Drangperiode die Gemeinde beunruhigten, so daß das Mönchtum für die Kirche als Sicherheitsventil sich erwies. Die Geschichte zeige, daß es von der katholischen Kirche ein Meistergriff war, als sie dem Mönchtum Toleranz gewährte. Dieses habe hinwieder den kirchlichen Aufstieg gewährleistet. — Freilich ganz kann Parpert den protestantischen Geist nicht verleugnen. Er meint (S. 48), die katholischen Mönche bildeten sich samt und sonders ein, einen höheren Grad der Sittlichkeit durch Fernhaltung alles dessen, was sie in ihrem Heiligungsstreben hindern könne, erreicht zu haben und blickten darum mit Geringachtung auf die Christen der zweiten Klasse. Hier liege die Schwäche des katholischen Mönchtums; denn Jesus habe keine doppelte Sittlichkeit gelehrt, eine für die Laien und eine für Virtuosen. Jede Vollkommenheitslehre sei verwerflich, da sie zu Dünkel und Aufgeblasenheit führe. Daß es aber doch so etwas wie eine zweifache Stufe des christlichen Lebens gibt, dafür hat ja Parpert selbst (S. 23) einen Satz aus der prot.-theol. Zeitschrift „Christliche Welt" zitiert, wo gesagt wird: „Der Katholizismus hat klar genug erkannt, daß der Mensch sich mit dem Christen nie

zur Deckung bringen läßt, und angesichts der Unmöglichkeit, aus der Masse der Menschen wahre Christen zu machen, hat er sich für sie mit einem Christentume zweiter Klasse begnügt, ihnen aber als Ansporn und Beruhigung das Ideal der Christen erster Klasse, der Mönche und Heiligen, gegenübergestellt. Mag diese Lösung der Schwierigkeit in der Praxis auch noch so viel Anstößiges haben, so wird doch damit eine ewige Wahrheit dem Volksbewußtsein eingeprägt, die Religion wird vielen zugänglich gemacht und doch vor Verweltlichung geschützt." Dazu vergleiche man die oben zitierten Urteile von Tröltsch. Es läßt sich eben das Wort des Herrn an den reichen Jüngling: „Willst du vollkommen sein usw." nicht aus der Heiligen Schrift und damit auch nicht aus der christlichen Moral beseitigen. Allerdings war zu erwarten, daß ein protestantischer Schriftsteller, mochte er noch so wohlwollend dem katholischen Mönchtum gegenüberstehen, doch an dem Ausdrucke „Stand der Vollkommenheit" sich stoßen werde. Hat doch schon Gerson gewisser Übertreibungen und Mißdeutungen wegen diesen Ausdruck beseitigt gewünscht. Den neueren protestantischen Theologen gegenüber hat Denifle in seinem Lutherwerke in klarer Weise gezeigt, wie die Bezeichnung aufzufassen ist, daß nämlich der Ordensstand nur deswegen „Stand der Vollkommenheit" heißt, weil man sich hier durch feierliche Gelübde für immer verbindet, nach der Vollkommenheit zu streben. Nicht als ob nun dem Ordensstande ein Stand der Unvollkommenheit gegenüberstände. Denn alle Christen haben das gleiche Ziel, und es kann einer schließlich im Ehestande vollkommener sein als viele im sog. Stande der Vollkommenheit[1], und man darf nicht meinen, als hätten die Religiosen an sich schon die Vollkommenheit erreicht, sondern es besteht zwischen Religiosen und Nichtreligiosen nur der Unterschied, daß erstere das ethische Ideal durch besondere Mittel in möglichst vollkommener Weise zu erreichen suchen. Demut und Liebe aber sind die Grundpfeiler des Ordenslebens, wie dies der hl. Franz von Assisi so ergreifend in seinen Mahnungen an die Brüder, und auch der hl. Benedikt in seiner Regel ausgesprochen hat. Ein hoffärtiger Mönch, der selbstgerecht auf den Nichtmönch herabsehen würde, wäre daher ein Widerspruch in sich selbst. Wohl aber könnte man den Vorwurf Parperts zurückgeben, indem man auf die pharisäische Art so vieler protestantischer Sektierer hinweist, die ihre psychologische Begründung hat in dem Wesen des Sektentums selbst als des Widerspruches gegen bestimmte Lehren der Landeskirchen und deren ganze Stellung in Staat und Gemeindeleben. Demgegenüber befindet sich das katholische Ordenswesen nicht in gegensätzlicher Stellung zur Kirche. Es will nicht über der Kirche stehen, sondern in der Kirche. Der katholische Mönch weiß, daß innerhalb der einen Kirche verschiedene Wege zu demselben Ziele führen; daß auch der Laienstand unzählige Heilige der Kirche geschenkt hat. Ja, je eindringlicher sich der Ordensmann mit der Sorge um seine Seele beschäftigt, je besser er die Gefahren kennt, denen auch der Mann des Klosters in seelischer Beziehung ausgesetzt ist, um so gründlicher wird er sich in der Demut erhalten. Woher weiß denn nun Parpert, daß nur eine Minderheit der katholischen Mönche bescheiden von sich denkt? Zweifellos fehlt es ihm an persönlicher Erfahrung auf dem Gebiete des katholischen Ordenswesens; jene Pauschalverdächtigungen Luthers gegen die Mönche seiner Zeit, die aus den Zeitverhältnissen sowohl

---

[1] Denifle, Luther usw.[1] S. 177.

wie auch aus Luthers Psyche und Entwicklung heraus verstanden werden müssen, beeinflussen leider noch bis auf den heutigen Tag die protestantischen Theologen in ihrem Urteile. Jedenfalls dürfen wir uns aber aufrichtig darüber freuen, daß auf jener Seite eine gerechtere, der historischen Wahrheit näherkommende Würdigung des Ordenswesens sich Bahn zu brechen scheint, die zugleich mit der Erkenntnis verbunden ist, einen wie großen Fehler der Protestantismus begangen hat, daß er nur eine Form des christlichen Lebens kennen und zulassen wollte. Gesteht doch bereits Harnack, daß, wenn die Reformatoren eine Synthese beider christlichen Lebensformen wollten, wenn sie „Kloster und Welt" in die Einzelpersönlichkeit verlegen und damit den Dualismus brechen wollten, dieser Versuch sich als nicht lebensfähig erwiesen hat.

Die neue Präfation in den Totenmessen.

Von Dr. Johannes Brinktrine, Paderborn.

Der Krieg, die Zeit des großen Sterbens, hat auch die Totenliturgie mehr in den Vordergrund treten lassen. Wurden doch in nicht wenigen Kirchen der kriegführenden Länder fast tagtäglich Seelenämter für Gefallene oder infolge von Kriegsleid Gestorbene gehalten. Dieses starke Hervortreten der Totenmessen ist vielleicht einer der Gründe gewesen, die unseren Heiligen Vater Benedikt XV. bewogen haben, unter dem 9. April d. J. für die Seelenmessen eine eigene Präfation vorzuschreiben, die in Zukunft in allen missae pro defunctis zu gebrauchen ist. Diese Anordnung ist umso bemerkenswerter, als die Zahl der Präfationen im römischen Ritus seit dem 11. Jahrhundert auf elf festgesetzt ist: de Nativitate Domini, de Epiphania Domini, de Quadragesima, de S. Cruce, de die Paschae, de Ascensione, de Pentecoste, de ss. Trinitate, de B. Maria Virgine, de Apostolis, Praefatio communis. Die neue Präfation hat folgenden Wortlaut: Vere dignum et iustum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere, Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, per Christum Dominum nostrum. In quo nobis spes beatae resurrectionis effulsit: ut quos contristat certa moriendi conditio, eosdem consoletur futurae immortalitatis promissio. Tuis enim fidelibus, Domine, vita mutatur, non tollitur: et dissoluta terrestris huius incolatus domo, aeterna in caelis habitatio comparatur. Et ideo cum Angelis et Archangelis etc.

Diese neue Präfation ist offenbar die Überarbeitung einer Präfation, die der Kongregation der Oblaten des hl. Franz von Sales und der Erzdiözese Besançon eigentümlich ist: Vere dignum et iustum est . . . per Christum Dominum nostrum, in quo nobis spem beatae resurrectionis concessisti; ut dum naturam contristat certa moriendi conditio, fidem consoletur futurae immortalitatis promissio. Tuis enim fidelibus, Domine, vita mutatur, non tollitur, et dissoluta terrestris huius habitationis domo, alterna[1] in caelis habitatio

[1] Wahrscheinlich ist aeterna zu lesen.

comparatur. Et ideo etc.[1] An diesem Texte sind einige Verbesserungen vorgenommen. An die Stelle der etwas hart klingenden Wendung: in quo nobis spem beatae resurrectionis concessisti ist die poetische gesetzt: in quo nobis spes beatae resurrectionis effulsit. Den Fortfall der Antithese: natura — fides wird man vielleicht bedauern. Das Bestreben nach möglichst dogmatisch-korrekter Formulierung ist hier wohl maßgebend gewesen. Man kann nicht gut sagen, unser Glaube werde durch die Verheißung der künftigen Unsterblichkeit getröstet. Unser Glaube wird nicht getröstet, er gibt uns vielmehr Trost. Darum setzt die neue Präfation für: ut dum naturam contristat certa moriendi conditio, fidem consoletur futurae immortalitatis promissio ein: ut quos contristat certa moriendi conditio, eosdem consoletur futurae immortalitatis promissio[2]. In dem Satze: tuis enim fidelibus etc. findet sich zweimal das Wort habitatio. Des Wohlklanges wegen ist dafür in unserer Präfation an erster Stelle incolatus eingesetzt.

Die Quellen für die neue Totenpräfation liegen jedoch noch tiefer. Der Anfang derselben: (per Christum Dominum nostrum,) in quo nobis spes beatae resurrectionis effulsit, bzw. in quo nobis spem beatae resurrectionis concessisti weist nach Mailand. Die Präfation der missa quotidiana pro celebrantis patre et matre, pro celebrantis patre tantum und pro celebrantis matre tantum in der ambrosianischen Liturgie beginnt nämlich in folgender Weise: Vere dignum ... aeterne Deus. Qui nobis in Christo unigenito Filio tuo spem beatae resurrectionis concessisti[3]. Die leichte Änderung in der der Kongregation der Oblaten vom hl. Franz von Sales und der Erzdiözese Besançon eigentümlichen Präfation ist durch das unmittelbar vorhergehende per Christum Dominum nostrum veranlaßt.

Auch die folgenden Partien der neuen Präfation finden sich im ambrosianischen Ritus. In der missa pro defuncto Sacerdote und pro pluribus Sacerdotibus defunctis findet sich nämlich folgende Präfation: Vere, quia dignum et iustum est . . . aeterne Deus. Quamvis enim humano generi mortis illata conditio pectora nostra contristet, tamen clementiae tuae dono spe futurae immortalitatis erigimur, ac memores salutis aeternae non timemus lucis huius sustinere iacturam. Quoniam beneficio gratiae tuae fidelibus vita non tollitur, sed mutatur: atque animae corporeo ergastulo liberatae horrent mortalia, dum immortalia consequuntur. Unde quaesumus, ut famulus tuus N. Sacerdos (famuli tui Sacerdotes) beatorum tabernaculis Spirituum con-

---

[1] Bei Alfons Žák, Über die Präfationen (Theologisch-praktische Quartalschrift, Linz, LVIII [1905] 321). Die für die Erzdiözese Besançon und die Salesianer approbierte Totenpräfation findet sich bereits in dem Missale Metense 1778 und mit verlängertem Schluß: Et ideo nos bene et religiose de resurrectione cogitantes in dem Missale Nanciense et Tullense 1838. Diese Notiz verdanke ich einer freundlichen brieflichen Mitteilung des Herrn Dr. P. Kunibert Mohlberg O. S. B. in Maria-Laach.

[2] Hierdurch erhält die neue Präfation zugleich eine Angleichung an die ursprüngliche im Missale Ambrosianum, Sacramentarium Gregorianum und im Missale Mixtum vorliegende Form. Siehe unten.

[3] Missale Ambrosianum, Collectarium 88 ff. Mailand 1909. Vgl. auch M. Gerbert, Monum. vet. Lit. Alem. I 324.

stitutus (constituti), evasisse se carnales glorietur (glorientur) angustias diemque iudicii cum fiducia et voto glorificationis expectet (expectent). Per Christum etc.[1] Dieselbe Präfation mit geringfügigen Abweichungen findet sich bereits im Anhange einer Vatikanischen Handschrift des Sacramentarium Gregorianum[2]. Nahe verwandt mit diesen beiden Präfationen ist jene, die sich in der ambrosianischen Liturgie in der missa in Commemoratione omnium Fidelium Defunctorum und in der missa pro pluribus Defunctis findet: Vere, quia dignum et iustum est . . . aeterne Deus. Qui es assumptor animarum sanctarum. Quamvis enim mortis humani generis illata conditio pectora humana mentesque contristet: tamen clementiae tuae dono spe futurae immortalitatis erigimur, et memores salutis aeternae non timemus lucis huius subire dispendium. Quia misericordiae tuae munere fidelibus vita mutatur, non tollitur: et in timoris tui observatione defunctis domicilium perpetuae felicitatis acquiritur. Tibi igitur, clementissime Pater, preces supplices fundimus . . .[3] Auch diese Präfation hat ihre Parallele im Sacramentarium Gregorianum in der missa pro pluribus defunctis[4]. Die Abweichungen sind unbedeutend. Die oben an erster Stelle genannte Präfation des ambrosianischen Ritus und des Sacramentarium Gregorianum: Vere (quia) dignum et iustum est . . . aeterne Deus. Quamvis etc. findet sich fast wörtlich in dem Missale Mixtum des heute noch in Toledo üblichen mozarabischen Ritus in der Missa pro uno Sacerdote[5] defuncto: Dignum et iustum est, omnipotens aeterne[6] Deus, in omnibus iudiciis tuis exsultare teque in universis operibus conlaudare. Quamvis etenim humano generi mortis inlata conditio pectora nostra animosque conturbet, clementiae tuae dono spe futurae immortalitatis erigimur, ac memores aeternae salutis non timemus lucis huius sustinere iacturam. Quoniam beneficio gratiae tuae fidelibus vita non tollitur, sed mutatur. Et animae corporeo ergastulo liberatae horrent mortalia, dum immortalia consequuntur. Unde quaesumus, ut famulus tuus sacerdos N. in beatorum tabernaculis constitutus evasisse carnales angustias glorietur diemque iudicii fiducia voto glorificationis exspectet proclamans et dicens: Sanctus, sanctus, sanctus etc.

---

[1] Missale Ambrosianum l. c. 78 und 79.

[2] L. A. Muratori, Liturgia Romana vetus II 354 s. Vgl. auch Gerbert l. c. 316 und Sacramentarium Fuldense (Richter 1912) 2501.

[3] Missale Ambrosianum l. c. 73 und 88.

[4] Muratori l. c. 355 s. Hiermit stimmt überein die praefatio Nr. 1421 in dem mailändischen Sakramentar von Bergamo (Auctarium Solesmense I [1900] 159) in der missa plur. def., ebenso eine praefatio bei Gerbert l. c. 323 und im Sacramentarium Fuldense l. c. 2568. Man vergleiche auch folgende praefatio pro pluribus defunctis aus dem Sacramentarium Gregorianum: Vere dignum et iustum est . . . aeterne Deus, quia misericordiae tuae munere fidelibus vita mutatur, non tollitur, et in timoris tui observatione defunctis domicilium perpetuae felicitatis acquiritur . . . L. c. 290.

[5] Sacerdos wird in der altspanischen Liturgie oft für episcopus gebraucht.

[6] Das mozarabische Missale setzt für ae stets e ein. Wir gebrauchen die heute übliche lateinische Orthographie.

Es entsteht die Frage, ob diese Präfation aus dem ambrosianischen bzw. römischen in den altspanischen Ritus oder aus diesem in jenen übergegangen ist. Manches spricht dafür, daß sie in der mozarabischen Liturgie heimisch war und von dieser in die ambrosianische oder römische eingedrungen ist. In der altspanischen Fassung zeigt die Präfation eine größere Geschlossenheit und Einheit als in der ambrosianischen bzw. römischen. Wie leicht ist in der mozarabischen Präfation der Übergang zum Sanctus: Unde quaesumus, ut famulus tuus . . . diem iudicii fiducia voto glorificationis exspectet proclamans et dicens: Sanctus etc. In der ambrosianischen und römischen Präfation ist dagegen dieser Übergang hart und unvermittelt: Unde quaesumus, ut famulus tuus . . . diem iudicii cum fiducia voto glorificationis exspectet. Per Christum Dominum nostrum etc. Auch der Anfang ist in der altspanischen Fassung gefälliger als in der römischen bzw. mailändischen. Die Einleitung: dignum et iustum est, omnipotens aeterne Deus, in omnibus iudiciis tuis exultare teque in universis operibus conlaudare bereitet den Hauptteil: quoniam quamvis etc. besser vor als die römische: vere dignum et iustum est, aequum et salutare nos tibi semper et ubique gratias agere, Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus. Die Präfation des Missale Ambrosianum und des Sacramentarium Gregorianum macht ganz den Eindruck, als wenn die mit der altspanischen zusammenfallende Partie von Quamvis humano generi bis voto glorificationis expectet zwischen aeterne Deus und Per Christum eingeschaltet sei. Auch die Antithesen in der Präfation deuten die spanische Herkunft an. Gerade die mozarabischen Präfationen sind reich an schönen Antithesen[1].

Es ist eine eigentümliche Fügung, daß die Hauptgedanken der neuen Totenpräfation auf die Iberische Halbinsel hinweisen. Spanien war es ja auch, wo seit langer Zeit die Gewohnheit bestand, an Allerseelen dreimal das heilige Opfer zu feiern, ein Privileg, das im Jahre 1915 von Papst Benedikt XV. auf die ganze Christenheit ausgedehnt wurde.

---

[1] Wenigstens an dieser Stelle sei auf den metrischen Kursus hingewiesen, durch den sich die Totenpräfation im Gegensatze zu der neuen Josephspräfation auszeichnet. Auch dem der Metrik Unkundigen wird bei lautem Lesen des Satzes: In quo nobis etc. deutlich, daß bei effulsit metrisch = musikalisch eine Fermate gegeben ist, während in dem Folgesatz: ut quos contristat etc. das Metrum bei conditio einen Höhepunkt erreicht, um dann bis zum Nebenton promissio sich absteigend zu bewegen. Auch dieser Kursus ist ein Kriterium für die alte Formulierung der in der Präfation enthaltenen Gedanken.





A. Rechtliche Materien.

I. Kirchliche Aktenstücke.

I. Acta Benedicti PP. XV.

1. Unter den päpstlichen Kundgebungen ragt hervor die **Ansprache des Papstes im Konsistorium vom 10. März d. J.** Sie enthält die amtliche Darstellung über die Verhältnisse der Kirche des Orients und das Programm des Apostolischen Stuhles für die zukünftige Gestaltung der Lage des Heiligen Landes. Nach einer Würdigung der neu errichteten Kongregation für die morgenländische Kirche schildert der Papst die Greuel, die der Krieg über die Länder der Türkei, vor allem über Armenien, Syrien und den Libanon gebracht hat, das ergreifende Schauspiel der zerstreuten Missionen des Orients und die Bemühungen des Heiligen Stuhles um Beschaffung von Lebensmitteln für die leidenden Völker und zur Verhütung weiterer Bluttaten. Besonders liegt das Schicksal Palästinas und der heiligen Stätten dem Papste am Herzen. Die Ungläubigen — so sagt der Heilige Vater — dürfen dort keine bevorzugte Stellung erhalten, namentlich dürfen die heiligen Stätten ihnen nicht anvertraut werden. Gegenüber der großen Propaganda nichtkatholischer Ausländer sieht die katholische Kirche ihre Missionen, Kirchen und Schulen zerstört oder in mißlichster Lage. Der katholische Erdkreis soll dem Beispiele des Papstes folgen und Opfer bringen für die katholischen Christen des Orients. (S. 97 ff.)[1]

2. Das Motu-Proprio vom 11. März d. J. wiederholt den Kernpunkt der Ansprache in dem am Tage vorher stattgefundenen Konsistorium über die **Missionierung des Heiligen Landes.** Mit Hinweis auf die traurige Lage der dortigen katholischen Missionen und die ausgedehnte Propaganda der Nichtkatholiken empfiehlt der Papst der katholischen Welt die Unterstützung der Orientmissionen, damit sie den Wettbewerb mit den Andersgläubigen aushalten können. (S. 108 f.)

3. Von besonderem aktuellen Interesse ist das Schreiben des Papstes an den ungarischen Kardinal Czernoch vom 12. März d. J., worin er Stellung nimmt zu der Bildung und den Forderungen der **„Priesterräte".** Deren Bestrebungen bewegen sich auf wirtschaftlichem Gebiete und zielen vor allem ab auf die Abschaffung des Zölibates. Der Papst ermahnt die Bischöfe, Einspruch zu erheben gegen derartige Ansprüche und die Geistlichen zur Ruhe und Besonnenheit zurückzuführen. Die Bischöfe sollen offen und unzweideutig erklären, daß der Heilige Stuhl in eine Erörterung über die Abschaffung des Zölibates nicht eintreten werde, der ein besonderer Vorzug der lateinischen Kirche und Hauptmittel für deren segensreiches Wirken sei. (S. 122 f.)

[1] Für die bei den kirchlichen Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist, wenn nicht anders bemerkt wurde, Acta Apostolicae Sedis XI (1919) vol. 11 zu ergänzen.

4. Die **Abtei Niederaltaich** in der bayerischen Benediktinerkongregation von Metten wird durch päpstliches Schreiben vom 10. Dezember 1918 wieder errichtet und dem Abt-Primas die Ausführung im einzelnen übertragen. Niederaltaich ist 741 vom hl. Bonifatius gegründet und 1803 säkularisiert. Die Blüteperiode erlebte die Abtei unter Abt Godehard, dem späteren Bischof von Hildesheim. (S. 33 f.)

II. S. Congregatio Consistorialis.

1. Das Dekret „De redeuntibus" über die Verpflichtung der **Feldgeistlichen,** sich unter Strafe der Suspension innerhalb zehn Tage bei ihrem Bischof zu melden und geistliche Übungen zu halten (Acta A. S. X [1918] S. 481 ff. – vgl. diese Ztschr. XI [1918] S. 65 ff.) – wird auch auf jene Kleriker ausgedehnt, die auf unbestimmte Zeit beurlaubt wurden. (S. 6 f.)

2. In Ergänzung des Dekretes „Ethnografica studia" v. 25. März 1914 (Acta A. S. VI [1914] S. 182; vgl. diese Ztschr. VI [1914] S. 669) werden neue Grundsätze über die **Auswanderung der Geistlichen** nach Amerika und den Philippinen aufgestellt: a) Zur dauernden oder auf mehr als 6 Monate berechneten Abwanderung bedarf es direkter Verhandlungen zwischen dem ordinarius a quo und ad quem. Ergibt sich daraus die sittliche Unbescholtenheit und Geeignetheit des auswandernden Priesters einerseits und die Gewährleistung eines passenden kirchlichen Dienstes anderseits, so können die Dimissorien ausgestellt werden. Voraussetzung ist, daß die Priester schon in ihrer Diözese mehrere Jahre erfolgreich gearbeitet haben. Auch die Ordensoberen sollen bei Auswahl ihrer Kräfte darauf sehen, daß nur unbescholtene und mit amerikanischen Verhältnissen vertraute Persönlichkeiten entsandt werden. b) Zu einfachen Reisen und vorübergehendem Aufenthalte in Amerika ist, abgesehen von dringenden Fällen, die Zustimmung des Heiligen Stuhles bzw. des päpstlichen Legaten einzuholen. Reisegeld für Hin- und Rückfahrt muß sichergestellt sein. c) Diese Vorschriften gelten auch für solche Priester, die freiwillig oder beauftragt die Seelsorge bei Emigranten auch im sonstigen Auslande (auch in Europa) übernehmen. – Übertretung vorstehender Bestimmungen zieht ipso facto die suspensio a divinis nach sich; die Übertretung der Zensur macht irregulär. Die Lossprechung von diesen Strafen ist der Konsistorialkongregation vorbehalten. (S. 39 ff.)

3. Durch Dekret vom 22. Februar 1919 werden die **Vollmachten der Feldgeistlichen** zurückgenommen, insbesondere: Erteilung der Generalabsolution, Lossprechung von Zensuren und Reservaten, Zelebration der heiligen Messe im Freien, nach Mittag und ohne Beobachtung des ieiunium, Bination, Lesen von Votivmessen an Stelle der Tagesmessen, Aufbewahrung des Allerheiligsten in Lazaretten, Weihe von Rosenkränzen usw., Befreiung vom Breviergebet. – Die Jurisdiktion der Feldpröpste bleibt bestehen. Sie und die Bischöfe sollen auf genaue Befolgung der liturgischen Vorschriften seitens der zurückgekehrten Feldgeistlichen sehen. (S. 74 f.)

4. Die durch Dekret vom 25. April und 2. August 1918 (Acta A. S. X [1918] S. 325 – vgl. diese Ztschr. X [1918] S. 516) den **Bischöfen der in den Krieg verwickelten Staaten verliehenen Fakultäten** bleiben bis 6 Monate nach der Unterzeichnung des Friedens in Kraft. (S. 120.)

5. **Renovatio hostiarum.** Die in manchen Diözesen übliche Gewohnheit, die für die heilige Messe und die Kommunion der Gläubigen zu benutzenden Hostien bloß alle 2–3 Monate zu kaufen, wird verworfen. Nähere Anweisungen über die Beschaffung von Hostien werden den Bischöfen überlassen. (S. 8.)

III. S. Congregatio Concilii.

1. Eine Anfrage des Bischofs von Breslau über die **Applikationspflicht der Geistlichen der Diasporastationen und der mit cura primaria ausgestatteten**

Pfarrvikare wird dahin entschieden, daß die Geistlichen der Diasporastationen die Applikationspflicht haben, nicht aber die Verwalter der Pfarrvikarien, auch wenn diese in bezug auf das kirchliche Vermögen von der Pfarrei völlig losgelöst sind. Begründung: Die Pflicht zur Applikation ist begründet in dem pastorale officium, hängt nicht vom Benefizium ab. Die Diasporastationen sind eine „pars distincta territorii", cui assignata est „sua peculiaris ecclesia, cum populo determinato, suusque peculiaris rector tamquam proprius eiusdem pastor pro animarum cura"; sie sind mit den Quasi-Pfarreien zu vergleichen, die in rechtlicher Beziehung den Pfarreien gleichstehen (CIC. can. 466 § 1). Pfarrvikare haben nicht die Verpflichtung zu applizieren, weil ihr Seelsorgebezirk zum Pfarrverbande gehört, auch bei Loslösung von der Pfarrei quoad temporalia, und teilnimmt an der Applikation des Pfarrers. (S. 46 ff.)

2. Die im Dekrete vom 14. November 1916 (Acta A. S. VIII [1916]; vgl. diese Ztschr. IX [1917] S. 267) gewährten Ausnahmebestimmungen betr. **Besetzung der Benefizien** während der Kriegszeit werden zurückgenommen. (S. 77.)

IV. S. Congregatio de Religiosis.

Der Papst hat der Congregatio de Religiosis die Weisung gegeben, **Bitten von Ordenspersonen, die im Kriegsdienste gewesen sind** und sich nicht mehr imstande fühlen, den Ordensverpflichtungen nachzukommen, mit Wohlwollen zu behandeln und im einzelnen Falle den Verhältnissen entsprechend die Entscheidung zu treffen. Das Dekret ist in den kirchlichen Amtsblättern zu publizieren. (S. 18.)

V. S. Congregatio de Propaganda fide.

Das Dekret „De redeuntibus" (s. o.) wird auf die der Jurisdiktion der Propaganda unterstellten Missionare und Zöglinge der Missionsanstalten ausgedehnt. (S. 51 f.)

VI. S. Congregatio de Seminariis etc.

Die Prüfungsordnung für die Erlangung der akademischen Grade im kanonischen Rechte bestimmt: In Zukunft ist der Kodex den Prüfungen zugrunde zu legen und die Interpretation der Rechtssätze einzeln und im Zusammenhange zu fordern. Außerdem ist die Kenntnis der Rechtsgeschichte der kirchlichen Institute darzutun. (S. 19.)

E. Schneider.

* * *

VII. S. Romana Rota.

1. Caietana. **Matricitatis** v. 10. August 1917 (1918, S. 453 ff.). Der Streit der Pfarrer in der Stadt Vallecorsa in der italienischen Diözese Gaeta über die Bevorrechtung der Kirche St. Martini gegenüber den zwei anderen Pfarreien in der Stadt führt zur näheren Untersuchung des rechtlichen Begriffes der „matricitas", des Rechtes, als Mutterkirche gegenüber einer anderen als Tochterkirche auftreten zu können. Die Rota sagt zu dieser Frage: „Matricitatem veram et propriam eam intelligimus, quae fit per veram et propriam dismembrationem alicuius ecclesiae, parochialis in casu nostro, vi cuius ecclesia parochialis noviter exurgens, erigitur in titulum, cum independenti exercitio curae animarum, sive filialis dotetur ex reditibus ecclesiae matricis, sive non, sive consequenter matrix ius patronatus in filialem habeat, sive non."

2. Buscoducen. **Nullitatis matrimonii** v. 7. Januar 1918 (1918, S. 517 ff.). Die Ehe Victor Jurgens-Johanna de Hoog wird nach erneuter Untersuchung (s. diese Ztschr. 8 [1916], S. 427) für ungültig erklärt wegen Irrsinns der Braut zur Zeit der Eheschließung.

J. Linneborn.

(16. 9. 19.)

II. Weltliche Aktenstücke.

Säkularisation in Posen. Recht des Staates auf Verwaltung von Meßstiftungskapitalien. Durch die Säkularisation in Posen ist der Staat Eigentümer des Klostervermögens, auch der Meßstiftungskapitalien geworden und beansprucht daher auch die Verwaltung dieser Kapitalien. Das Recht des Staates zur Säkularisation in Posen beruht auf dem Reichsdeputationshauptschluß § 35 und auf der ungedruckten Kabinettsorder vom 9. August 1816, die bestimmt, daß eine allgemeine Säkularisation in den neu erworbenen Landesteilen nicht erfolgen, sondern die Klöster allmählich zum Aussterben gebracht werden sollen. Das ist in Posen geschehen durch das Edikt vom 31. März 1833, das neben dem Reichsdeputationshauptschluß daher für den Umfang der Säkularisation maßgebend ist. — Zu den nach § 35 des Reichsdeputationshauptschlusses der freien und vollen Disposition der Landesherren unterstellten Gütern der fundierten Klöster gehören auch die mit den Stiftungszwecken belasteten Fonds, insbesondere die Meßkapitalien. Sie gehören nicht zu den nach § 65 R. D. H. bestehen bleibenden „frommen und milden Stiftungen", weil darunter nur die außerhalb der aufgehobenen Institute stehenden selbständigen Stiftungen zu verstehen sind. Auch als Bettelorden waren die Franziskaner Eigentümer des von ihnen verwalteten Vermögens und bildeten als Träger der Meßfundation nicht eine besondere neben dem Kloster bestehende Stiftung. Da das Vermögensgesetz vom 20. Juni 1875 nicht in die bestehenden Eigentumsverhältnisse eingreift, sondern nur die Vermögensverwaltung regeln will, so ist auch dadurch keine Änderung der Rechtslage eingetreten, um so weniger im vorliegenden Falle, als es sich hier um „kirchliches Vermögen" im Sinne des § 3 des letzteren Gesetzes überhaupt nicht handelt; denn dieser Paragraph setzt Vermögen voraus, das entweder einer bestimmten Kirchengemeinde gehört oder zu deren Zwecken bestimmt ist. Die hier in Betracht kommenden Stiftungskapitalien sind weder Anniversarien der beklagten Kirchengemeinde noch Vermögensstücke zur Besoldung der Geistlichen. Sie stehen auch nicht im Eigentum der Beklagten und dienen nicht nur ihren Zwecken allein, sondern denen sämtlicher Kirchengemeinden in Gnesen. Die Beklagte kann sich auch nicht darauf berufen, daß das Recht des Staates auf Verwaltung durch Observanz aufgehoben sei, denn die Bildung einer solchen war nach dem Inkrafttreten des Allgem. Landrechtes nicht möglich. Es fehlt also der beklagten Kirchengemeinde jede rechtliche Grundlage für die für ihren Kirchenvorstand beanspruchte Verwaltung der Meßstiftungskapitalien. RG. IV ZS. 2. Dez. 1918 200/18 (Posen). Vgl. „Das Recht" XXIII (1919) Sp. 120 f. E. Schneider.

B. Liturgik.

S. Congregatio Rituum.

10. Januar 1919 (S. 58). Zwei Dubia erhalten folgende Lösung:

1. Wenn die **Vigil vom hl. Apostel Thomas** mit einer Quatemberferie okkurriert, von der Offizium und Messe zu nehmen sind, so wird das Vigil-Evangelium am Schluß gelesen, wie die Rubriken und Dekrete es schon früher bestimmten.

2. Wenn mit einem Feste, von dem Offizium und Messe gelesen werden, zugleich eine Ferie und eine Vigil oder zwei Vigilien okkurrieren, so wird das **Schlußevangelium** von demjenigen dieser beiden genommen, die an erster Stelle kommemoriert wird. Hat die an erster Stelle stehende Ferie oder Vigil dasselbe Evangelium wie das Fest, so nimmt man das Schlußevangelium von der anderen, die an zweiter Stelle kommemoriert wird.

26. Februar 1919 (S. 142). **Aussetzung des Allerheiligsten auf Allerseelen.** Schon durch die Constitutio Apost. „Incruentum Altaris Sacrificium" vom

10. August 1915 war bestimmt worden, daß beim 40stündigen Gebete auf Allerseelen die Requiemsmessen in violetter Farbe und nicht am Expositionsaltare zu lesen seien. Durch Dekret vom 28. Febr. 1917 ist Allerseelen den Duplexfesten erster Klasse gleichgestellt worden. Daraus ergibt sich, wie vorliegendes Dekret auf Anfrage entscheidet, daß die Missa votiva solemnis de Ssmo. Sacramento vel de Pace, von der in der Instructio Clementina und in dem Dekret Nr. 3864 ad 4 die Rede ist, auf Allerseelen nicht mehr gehalten werden darf. Damit nun die feierliche Aussetzung und das feierliche Requiem des Allerseelenfestes nicht miteinander kollidieren, soll die Expositio dem Requiem folgen, oder (wenn nächtliche Anbetung vorausgegangen ist) die Repositio dem Requiem vorausgehen. Man wird diese Bestimmungen auch für unsere ewige Anbetung als maßgebend betrachten müssen.

10. Januar 1919 (S. 143). Es darf eine **Begräbnismesse auf Allerseelen** trotz der jetzt geltenden Bestimmungen der Constitutio Apost. „Incruentum Altaris Sacrificium“ auch in Zukunft gehalten werden; doch wird dafür als Formular irgendeines der drei für Allerseelen bewilligten genommen. Der Oration des Tagesformulars wird aber die Oration aus der Begräbnismesse unter einem Schluß beigefügt.

8. März 1919 (S. 144). Kanon 1149 läßt zu, daß kirchliche Benediktionen auch Katechumenen (Ungetauften) und Akatholiken gespendet werden. Es wird an die Ritenkongregation die Frage gerichtet, ob diese Erlaubnis auch auf öffentliche und feierliche Weihungen ausgedehnt werden dürfe, so daß die genannten Personen an dem Empfange der Asche, sowie an der Austeilung der Kerzen und Palmen teilnehmen können. Antwort: „Affirmative“.

8. März 1919 (S. 145). Über die **Nennung eines apostolischen Vikars oder Präfekten im Meßkanon** gilt folgendes: Wenn der Kanon 294 des Kodex auch ausspricht, daß die apostolischen Vikare und Präfekten in ihrem Jurisdiktionsbezirke dieselben Rechte genießen wie die residierenden Bischöfe, vorausgesetzt, daß der Apostolische Stuhl nicht besondere Einschränkungen gemacht hat, so darf deren Namen im Meßkanon doch nicht genannt werden. Zur Begründung dieser Entscheidung weist die Ritenkongregation auf Kanon 308 und vor allem auf Kanon 2 hin, nach dem liturgische Bestimmungen unverändert in Kraft bleiben, wenn sie nicht ausdrücklich durch den Kodex eine Veränderung erfahren haben. Dieses ist im vorliegenden Falle nicht geschehen, und die liturgische Vorschrift geht dahin, daß hinter den Worten „Antistite nostro“ nur die Namen der Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe, die Ordinarii loci sind, eingefügt werden dürfen. So müssen also z. B. im Apostolischen Vikariate Anhalt die Worte „et Antistite nostro“ mit Nennung des Namens des Bischofs von Paderborn im Meßkanon ausgelassen werden.

9. April 1919 (S. 190 u. S. 191). **Zwei neue Präfationen** sind dem römischen Missale einzufügen; die eine ist in Zukunft überall in den Seelenmessen zu gebrauchen, die andere wird bestimmt für die Fest- und Votivmessen zu Ehren des hl. Josephs. In den Votivmessen zu Ehren des hl. Josephs ist statt der Worte: „Et te in Festivitate“ zu beten: „Et te in veneratione.“

C. Gierse, Subregens.





Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger“ (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Die Echtheit der Mesa-Inschrift war schon von A. Löwy (1903) und G. Jahn (1904) erschüttert. In sorgfältiger Untersuchung, nicht nur nach der paläographischen und sprachlichen, sondern auch nach der geographischen, historischen, religionsgeschichtlichen und archäologischen Seite, ohne die mysteriöse Auffindungsgeschichte zu übersehen, häuft R. Storr-Rottenburg a. N., **Die Unechtheit der Mesa-Inschrift** (Theol. Quartalschr. 1917/18, S. 196—225. 378—421), die Bedenken gegen die Echtheit. Nach dem Ergebnis der Ausgrabungen sei es schon „technisch einfach unmöglich, eine solche Inschrift (sc. in ihrer Bearbeitung des harten Basalt mit hartem Stahl) zu Mesas Zeiten zu fertigen“. Auch wer durch Storr nicht völlig überzeugt ist, wird doch den Mesastein nur noch mit allem Vorbehalt heranziehen dürfen.

Die Lage von Sepharvajim (Theol. Quartalschr. 1917/18, S. 371 ff.), das nach seiner Bezwingung durch die Assyrer Kolonisten für das zerstörte Samaria lieferte (2. Kön. 17, 24), bestimmt S. Landersdorfer-Scheyern als identisch mit der Stadt Šipri in dem Vertrage des Chattikönigs Šubbiluliuma mit Mattiwaza von Mitani der Keilschrifttexte aus Boghazköi (Leipzig 1910, 1. H.). Die Stadt ist zwischen Euphrat und Libanon zu suchen; ihre genaue Lage in Syrien ist vorläufig nicht zu bestimmen.

Als 29. Auflage der hebräischen Grammatik W. Gesenius' erschien als I. Teil **Hebräische Grammatik**, mit Benutzung der von E. Kautzsch bearbeiteten 28. Auflage von Wilhelm Gesenius' hebräischer Grammatik, verfaßt von G. Bergsträßer, mit Beiträgen von M. Lidzbarski (Leipzig 1918, Vogel; ℳ 3,—). Der vorliegende 1. Teil enthält die Einleitung, Schrift- und Lautlehre; die weiteren 3 Teile sollen möglichst bald folgen. Wir werden nach der Fertigstellung auf das Ganze zurückkommen.

In den Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums IX, 3 legt S. Landersdorfer-Scheyern, **Der *ΒΑΑΛ ΤΕΤΡΑΜΟΡΦΟΣ* und die Kerube des Ezechiel** (Paderborn 1918, F. Schöningh; ℳ 4,60), eine fesselnde Untersuchung vor über die Entwicklung religiöser Symbolistik aus dem religiösen Begriffsalphabet des vorderen Orients, — von dem phönikischen Baalbilde bis zu den bekannten Symbolen des viergestaltigen Evangeliums. Des Königs Manasses Götzenbild von 2. Chron. 33, 7 war ein Götzenbild mit vier Gesichtern. Dieses Bild war aber identisch mit dem Bilde des Micha, wovon Ri. c. 17—18 erzählt wird, ebenso mit dem Baal des Achab. Dieser aber war wieder der phönikische Baal, und dieser wurde mit dem Gesichte eines Drachen, eines Stieres, eines Löwen und eines Menschen dargestellt. Die vier Gesichter symbolisieren den einen Gott. Das Bild des Manasses

hat Ezechiel selbst im Vorhofe des Tempels noch gesehen. So ist es „psychologisch sehr wohl erklärlich, daß die Phantasie des Propheten, dessen Geist ohnehin im Tempel weilte, das daselbst Geschaute mit aufnahm und dem in abgöttischer Weise mißbrauchten Symbol der Majestät und Herrlichkeit Jahves in der Vision die richtige Stelle anwies". Den Drachen hat Ezechiel durch den Adler ersetzt; denn „die Schlange erscheint bei den Propheten als Feindin Gottes und der göttlichen Weltordnung speziell mit Rücksicht auf den Kampf in der Urzeit wie auch in den eschatologischen Schilderungen, welche ja schließlich nur die Urzeit widerspiegeln".

In denselben Studien (X, 1) erschien von Joh. Nikel-Breslau, **Ein neuer Ninkarrak-Text** (Paderborn 1918, F. Schöningh; ℳ 4,—) eine Bearbeitung des Textes Ebeling I Nr. 15 u. 16 (Transkription, Übersetzung und Erklärung nebst Bemerkungen über die Göttin Ninkarrak und verwandte Gottheiten). Ninkarrak ist identisch mit der Göttin Nin-isinna und mit Gula. Sie ist die Tochter Anus und Gemahlin Ninibs, Schutzgöttin der Stadt Isin, Heilgöttin und ihrer astralen Bedeutung nach dem Wassermanne entsprechend. Ihr Symbol ist der Hund als schützendes, den Feind abwehrendes Tier.

Von A. Schulz-Braunsberg ist **Der Sinn des Todes im Alten Testament** (Braunsberg 1919, 41 S., Ermländ. Verlagsdruckerei) in einem wertvollen Beitrag zur alttestamentlichen Theologie behandelt. Das Resultat seines Ganges durch die alttestamentlichen Bücher ist dieses: Es „ist in der Lehre des Alten Testamentes vom Tode fast durchweg noch der Diesseitsstandpunkt vertreten. Der frühe Tod gilt eben als Strafe. Erst nach und nach sucht man sich mit der Tatsache vertraut zu machen und sie zu deuten, daß auch der gute Mensch früh stirbt, so Ez. 21, 8 f. und im ersten Teil des Buches der Weisheit." In diesem letzteren Buche tritt die Idee auf: „Die Seele des Bösen stirbt, die Seele des Gerechten bleibt am Leben. So werden Strafe und Lohn aus dem Diesseits ins Jenseits verschoben." Die Stellen des Weisheitsbuches, die den leiblichen Tod nicht ohne weiteres als Strafe auffassen, finden sich aber nur in Weish. c. 1—5; dagegen spiegelt sich in c. 6 ff. noch die ältere Auffassung. So liefert Schulz' Untersuchung eine Bestätigung der Hypothese Fockes, der nur Weish. c. 6—19 für das Originalwerk des Verfassers der Weisheit Salomons ansieht, c. 1—5 aber für eine von ihm angefertigte Übersetzung einer älteren hebräischen Schrift hält. Die schon von alten, aber auch von neueren Übersetzern willkürlich beseitigte (*θνητὸς ἔσῃ Σ.*, reus eris mortis Pseudojon. Targ., „sobald du davon issest" Schuster-Mey) Genesisschwierigkeit (2, 17), daß den Urmenschen der Tod angedroht wird für den Tag, an dem sie von dem Baume der Erkenntnis essen, daß sie aber dann doch an diesem Tage nicht sterben, sucht Schulz wie von Hummelauer und Gunkel zu lösen durch die Annahme der in der kompendiösen Erzählung nicht berichteten Strafmilderung Gottes. „Nach neueren Begriffen hätte er die Todesstrafe umgewandelt in lebenslängliche Zwangsarbeit."

Die für den Brevierbeter zu kurzer Orientierung wohl geeigneten **Psalmen des Breviers nebst den Cantica** von A. Schulte-Christfeld (Westpr.) erschien in 2. Auflage (Paderborn, F. Schöningh; ℳ 7,50). Der Abdruck des lateinischen Textes, den doch jeder Benutzer in seiner Vulgata wie in seinem Brevier zur Verfügung hat, ist u. E. recht überflüssig, erhöht nur den Preis.

Auch das hübsche Buch von P. Wendelin Meyer, **Die Psalmen des Priesters Betrachtungsbuch** erschien in 2. verbesserter Auflage (1. Band, Paderborn, Bonifacius-Druckerei; 291 S.). Hoffentlich wird die Folge des vielfachen Gebrauches dieser Betrachtungen auch manche Predigt über das Buch der Psalmen sein.

Die **Geschichte der göttlichen Offenbarung**, Bibelkunde für Schule und Selbststudium von Jos. Lengle-Freiburg i. B., die 1918 in 1. Auflage erschien,

mußte schon nach Jahresfrist in 2. und 3. Auflage (4. bis 7. Tausend) gedruckt werden (Freiburg i. Br., Herder; M 3,–, geb. M 3,90). Die Bücher des A. und des N. T. sind in den Rahmen der Geschichte Israels, die Geschichte Israels und die Geschichte der göttlichen Offenbarung in die allgemeine Welt- und Kulturgeschichte eingespannt. Deshalb sind auch die wichtigsten Ergebnisse der modernen Orientforschung in umsichtiger Weise eingearbeitet. Das Büchlein ist gut geeignet, Mittelschülern eine solide Bibelkunde zu vermitteln und sie biblisch-apologetisch zu schulen. Die theologische Haltung ist zwar sehr vorsichtig, den Forderungen einer besonnenen Kritik gegenüber aber keineswegs so ablehnend, wie man es sonst gerade in Schulbüchern gewohnt ist.

N. Peters.

Neues Testament.

Der Hebräerbrief. Wissenschaftlich-praktische Erklärung von Dr. Julius Graf, Oberpräzeptor am Realgymnasium zu Schwäbisch-Gmünd. XVI u. 332 S. (Freiburg i. Br. 1918, Herder; M 14,–.) Der Verf. hat es sich zur Aufgabe gemacht, sowohl in das wissenschaftliche Verständnis dieser schwierigen neutestamentlichen Schrift einzuführen, als auch den Seelsorger in den Stand zu setzen, ihren tiefen religiösen Gedankeninhalt praktisch zu verwerten. Beide Ziele hat er in anerkennenswerter Weise erreicht. Im ersten, wissenschaftlichen Teile (37 S.) werden zunächst die mannigfachen Einleitungsprobleme mit Bezugnahme auf die moderne Kritik besprochen (Inhalt, Geschichte, Paulinismus, Alexandrinismus, Stil, literarischer Charakter, Adressaten, Zweck, brieflicher Eingang und Schluß, Zeit der Abfassung). Die Hauptgedanken eines jeden Textabschnittes, sowie die diese beweisenden und stützenden Nebengedanken werden klar herausgestellt, sodann folgt eine Übersetzung, die nicht mechanisch-wörtlich, sondern freier gestaltet ist und durch Vermeidung stilistischer Härten dem Leser von vornherein das Verständnis erleichtert. Dankbar zu begrüßen ist die hieran sich anschließende, der Einzelexegese vorangehende Wiedergabe des Sinnes des betr. Abschnittes, wodurch der Gedankeninhalt als einheitliches Ganzes vor den Leser hintritt und durch Beibehaltung der Ich-Form mit unmittelbarer Kraft auf ihn wirkt. Damit ist schon der beste Boden für eine praktische Erklärung geschaffen. Das solide Fundament hierfür liefert sodann die wissenschaftliche Exegese mit Anführung des griechischen Textes; zunächst eine das Notwendigste, ein rasches Verständnis berücksichtigende, sodann eine eingehende, das Verständnis vertiefende Detailexegese, die nach der sachlichen und sprachlichen Seite auf wissenschaftlicher Höhe steht. Eingestreut sind besondere Exkurse über wichtige dogmatische Fragen (S. 39–277). In der den Wünschen der Seelsorger entgegenkommenden „Praktischen Erklärung" (S. 277–320) werden in edler, formvollendeter Sprache die tiefen religiösen Gedanken des Briefes, sowohl für das eigene Innenleben, wie für den Seelsorgerberuf, den Zeitbedürfnissen entsprechend besonders nach der homiletischen Seite hin, fruchtbar gemacht. Das vorzügliche Buch ist sowohl den Fachgelehrten, wie den Seelsorgern und Religionslehrern zu empfehlen.

Die Hypothese einer einjährigen Wirksamkeit Jesu. Kritisch geprüft von Dr. Vincenz Hartl C. R. L. St. Florian (O.-Österreich). IV u. 351 S. Münster 1917, Aschendorff; M 9,–. (Ntl. Abhandlungen herausg. von M. Meinertz.) Nach einleitenden Ausführungen über die bei der Methode der Untersuchung in Betracht zu ziehenden wichtigen Gesichtspunkte und einer Übersicht über die Geschichte der Einjahrhypothese geht H. zur Prüfung der Hypothese über, und zwar berücksichtigt er im I. Teile diejenigen ihrer Vertreter, die eine in der Hauptsache chronologische Ordnung des IV. Evangeliums annehmen, und im II. Teile diejenigen, welche eine solche entweder vollständig leugnen oder doch in einigen wichtigeren Punkten

eine Umstellung des johanneischen Berichtes vornehmen (S. 11). H. legt im I. Teile seiner Kritik hauptsächlich die Arbeiten Belsers (Kommentar zum Joh.-Ev. und Abriß des Lebens Jesu), des eifrigsten und gründlichsten Vertreters der Einjahrhypothese, zugrunde und liefert in einer scharfsinnigen und eingehenden Prüfung eine so schlagende Widerlegung seiner Aufstellungen, daß damit die Einjahrhypothese zu Grabe getragen erscheint. Nur die wichtigsten Punkte seien hier hervorgehoben. Die ganze B.sche Berechnung, und damit die Hypothese selbst, stürzt zusammen, wenn Jesus die ganze Festoktav (Joh. 2) – 18.–25. April (a. 29) – in Jerusalem verbracht haben sollte. Dann blieben nämlich für die Wirksamkeit im jüdischen Lande (nach B. 19./4.–2./5.) nur 6 Tage übrig, mit denen auch B. nicht auskommen würde. Die Begründung B.s für seine Annahme, Jesus habe Jerusalem schon am 19./4. verlassen, ist aber hinfällig (S. 21 ff.). Aber davon abgesehen: Belsers Beschränkung der Tätigkeit Jesu (Joh. 3, 22–4, 3) sowohl auf die Jordansau wie auf eine Dauer von 12 Tagen ist unhaltbar. Zunächst stimmt die Ortsangabe nicht zum Texte, der vom ganzen judäischen Landgebiete spricht, auf welches, wie H. zeigt, auch das ἔδει (4, 4) hinweist. Für diese Tätigkeit mit ihren Erfolgen (vgl. 3, 22 ff.) ist eine Zeit von mindestens 8–10 Monaten notwendig. Aber hätte sich Jesus auch auf die Jordansau beschränkt, so kommt man mit 12 Tagen unmöglich aus, denn alle Züge des Bildes, das Joh. 3, 22–4, 3 zeichnet, erwecken den Eindruck, daß diese Tätigkeit mit ihren Erfolgen eine umfassende und durchgreifende gewesen sein muß, wie H. aus dem Texte schlagend nachweist; auch hier erscheint die Annahme einer zehnmonatigen Dauer vernünftiger, als die zwölftägige B.s, die noch dazu tatsächlich auf eine viertägige zusammenschrumpft nach der genauen Berechnung H.s, wenn man mit B. Jesus am Sabbat, den 7. Mai in Kapharnaum sein läßt (34–40). Ebenso unannehmbar ist die B.sche Hypothese von einer nur ca. dreiwöchigen Dauer der ersten galiläischen Lehrperiode (Joh. 4, 43–5, 1; 15. Mai bis Pfingsten, 6. Juni). Sie ist unvereinbar mit der synoptischen Darstellung (40–49). – Nach B. führt die Zeitangabe Joh. 2, 20 auf Ostern 29/30 (nach gewöhnlicher Annahme starb Jesus im J. 30), die genaue Berechnung H.s aber auf das Jahr 27 (also 4 Osterfeste). Auch durch die unmißverständliche Zeitangabe 4, 35 ist eine einjährige Wirksamkeit Jesu ausgeschlossen, wie H. eingehend nachweist (49–63). Ebenso führt das 15. Jahr des Tiberius (Lk. 3, 1) als Jahr der Taufe Christi, auf das Jahr 27, wenn die Mitregentschaft des Tiberius mitgerechnet wird. Diese Zählung wird zwar von B. als „berüchtigt" bezeichnet, sie findet sich aber auf Inschriften und der Münze des Silanus, Statthalters von Syrien, von dessen Zählung der Antiochener Lukas natürlich ausging (69. 323). Dazu stimmen auch die Rechnung Tertullians und die des Severus (76). Diese gründlichen Darlegungen sind besonders schätzenswert. Die naturgemäß besonders ausführlichen Untersuchungen über Joh. 6, 4 sind im wesentlichen der Widerlegung von Einwänden gewidmet gegen die Echtheit der L. A. τὸ πάσχα, die auf inneren Gründen beruhen. Den handschriftlich gesicherten Text bestätigen innere Gründe. Die Einwände wegen der angeblich unpassenden Stellung des Verses werden in sachlicher Prüfung zurückgewiesen, wobei besonders die Beziehungen, die im christlichen und jüdischen Denken zwischen πάσχα und Brotvermehrung, Seewandel, Manna und Eucharistie bestehen, in höchst ansprechender Weise dargelegt werden (86–104). Ferner kann keiner der Väter, auch Irenäus nicht, gegen die Echtheit des τὸ πάσχα angerufen werden (104–10). Die modernen Interpolationstheorien über den ganzen v. 6, 4 sind hinfällig (111–21). Die Bonkampsche Einjahrtheorie auf Grund seiner nach allen Seiten sehr anfechtbaren Resultate über das Abhängigkeitsverhältnis der Synoptiker krankt in bezug auf das Joh.-Ev. an einem schweren metho-

dischen Fehler (121–44). Bei der Widerlegung der Einzeleinwände gegen eine mehrjährige Tätigkeit Jesu vom geschichtlichen Standpunkte des Joh.-Ev. geht H. am ausführlichsten ein auf das gewichtige Argument der Einjahrtheorie, daß, bei Annahme einer mehrjährigen Tätigkeit, eine ganze Reihe von pflichtgemäßen Wallfahrten Jesu nach Jerusalem unterlassen sein müßten. H. zeigt, daß sich durchaus nicht nachweisen läßt, daß für die Galiläer eine Wallfahrtspflicht bestand. Zwischen Judäa und dem nördlichen außerjüdischen Gebiet bestanden politische, kultische und religiöse Gegensätze, wie H. in ausgezeichneten, zum Teil ganz Neues bietenden Ausführungen zeigt (144–96; 329 ff.). – Die Bedenken wegen der unerträglichen Inkongruenz in der Darstellung bei Joh., die bei der Mehrjahrtheorie dadurch entstände, daß zwischen der tagebuchartigen Darstellung c. 1 und 2 und dem Festkalender c. 7–12 zwei „erratische Blöcke" aus Jahrgang 2 und 3 eingekeilt erscheinen, werden von H. durch die eingehende Darlegung behoben, daß und wie Joh. die Erzählung der Synoptiker voraussetzt und berücksichtigt (196–208). – Im II. Teile werden die Theorien von Klug, Dezin und Fendt einer einläßlichen Darstellung und Kritik unterzogen (213–321). Klugs Hypothese, Joh. 6, 7–13 sei zwar echt, aber aus sachlichen Gründen nachträglich eingeflochten und gehöre geschichtlich nach c. 2 vor das erste Osterfest, ist hinfällig. Sowohl seine textkritischen Rechtfertigungsversuche der Umstellung, sowie seine sachlichen und sprachlichen Gründe sind sämtlich verfehlt. Da aus dieser Umstellung auch notwendig die Verlegung von 3, 23–36 vor Ostern (c. 2) folgen müßte (vgl. 235), so wird auch diese geprüft und als undurchführbar nachgewiesen. Ganz hervorragend sind die an diese Frage sich anschließenden Ausführungen über ein Zusammenwirken Jesu und des Täufers, nach der geschichtlichen wie nach der spekulativen Seite (240–82). Ebenso gründlich ist die Zurückweisung Dezins, der dem jetzigen Joh.-Ev. alle chronologische Struktur und sachliche Ordnung abspricht (Joh. 6, 4 sei Leidenspascha), sowie die Fendts, der im Joh.-Ev. einen prinzipiell unchronologischen Charakter findet, nach Analogie der Synoptiker (304–21). – Den Schluß der hervorragenden Arbeit bildet ein Stellen- und ein Sachregister sowie ein Autorenverzeichnis. H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Das Leben der seligen Margareta Maria Alacoque aus dem Orden der Heimsuchung Mariä. Nach dem vom Kloster Paray-le-Monial herausgegebenen Original, liegt in zweiter und dritter Auflage vor (Freiburg i. Br., ohne Jahr, Herder; ℳ 3,50, kart. ℳ 4,50), ein Zeichen dafür, daß es sich schnell Freunde erworben hat. Die fließende Übersetzung ist von Schwestern von der Heimsuchung aus dem Kloster zu Chotieschau in Böhmen besorgt worden.

Fünfundzwanzig Freunde und Schüler haben **Joseph Schlecht zum 60. Geburtstage** eine gehaltvolle Festgabe mit dem Titel **Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Reformation** überreicht (München u. Freising 1917, F. P. Datterer u. Kom. [A. Sellier]). Die Redaktion hat L. Fischer geleitet, die Widmung H. v. Grauert geschrieben. Im folgenden seien nur diejenigen Beiträge berührt, welche irgendwie historischen Charakter tragen. A. Bigelmair gibt namentlich an der Hand der Briefe und schriftstellerischen Erzeugnisse des Ökolampadius Aufschluß über die 21 Monate, welche dieser (1520–1522) als Mönch im oberbayrischen Birgittenkloster Altomünster zugebracht hat. K. Bihlmeyer bietet zur Geschichte der deutschen Mystik durchweg zum erstenmal veröffentlichte Sprüche (Predigtbuchstücke), Sendbriefe und Verse. B. Duhr behandelt unter dem Titel Eine Teufelsaustreibung in Altötting jene berühmt gewordene Prozedur, welche 1666 begann

und erst 1668 nach 120 Exorzismen ihren endgültigen Abschluß fand. In dem Artikel: Briefe vom Trienter Konzil, von St. Ehses, handelt es sich um Briefe Franz Maria Piccolominis, Bischofs von Montalcino, des Bevollmächtigten des Kardinals Otto Truchseß von Augsburg am Konzil. Veit Trolmann von Wemding, genannt Vitus Amerpachius, dessen Jugendzeit und Studienjahre (1503–1530) L. Fischer schildert (Wemding bei Nördlingen ist Joseph Schlechts Heimatsort), studierte in Wittenberg und starb als Mitglied der dortigen Artistenfakultät. F. X. Glasschröder behandelt Die kirchlichen Reformbestrebungen des Speyerer Dompropstes Georg von Gemmingen (1488–1511) und zeigt namentlich an der Hand der Mahnschreiben, welche G. gelegentlich der Diözesansynoden in den Jahren 1488–1496 an den Klerus seines Archidiakonatsbezirkes gerichtet hat, seine reformatorische Tätigkeit. J. Greving spricht über Ecks Pfründen und Wohnung in Ingolstadt, mit fünf Beilagen. O. Hartig stellt in dem Artikel Der Katalog der „Bibliotheca Eckiana" fest, daß der Münchener Kodex Clm. 425 nicht die Bibliothek Johann Ecks, sondern Oswald Ecks, welcher mit jenem nicht verwandt ist, beschreibt. In dem Artikel zu Konrad Peutinger von P. Joachimsen handelt es sich um ein kleines, rechtshistorisches Werk Peutingers (8 Bl. Quart, 1529 in Wien gedruckt). P. Kirsch gibt an der Hand zweier Handschriften des Jakob Grimaldi, der 1605 beim Abbruch der Altäre im alten Teile der Peterskirche und der Übertragung der Reliquien auf die Altäre des neuen Teiles zugegen war, Beiträge Zur Baugeschichte der Peterskirche in Rom. H. Grauert knüpft in der Widmungsepistel an die damals geschehene Übertragung der Gebeine Leos d. Gr. an und kommt zu dem Resultate, daß Leo III. von dem Sermo 82 Leos I. Kenntnis gehabt und die darin ausgesprochene Ansicht von dem Berufe des christlich gewordenen Römerreiches, der Ausbreitung des Evangeliums unter allen Völkern des Erdkreises die Wege zu ebnen, ihn bei der Übertragung der Kaiserkrone an Karl d. Gr. beeinflußt habe. Nach der Darlegung von A. M. Koeniger: Brenz und der Send, trat unter allen religiösen Neuerern des 16. Jahrh. dieser am wärmsten für die Sendgerichte ein. P. Minges zählt die Schriften des Bamberger Franziskanerpredigers Johannes Link († 1545) auf nebst kurzer Inhaltsangabe. In dem Artikel: Fürstbischof Moritz von Hutten und seine Stellung zur Konzilsfrage, zeigt K. Ried, daß Hutten (seit 1539 Bischof von Eichstätt) Eifer für das Konzil und Bereitschaft zeigte, an demselben teilzunehmen, auch 1543 einige Tage in Trient war. B. Sepp veröffentlicht unter dem Titel: Maria Stuart und die deutschen Schottenklöster, großenteils schon gedruckte, aber fast unzugängliche Aktenstücke einer Korrespondenz Maria Stuarts mit Kaiser Rudolf II., Albrecht V. von Bayern und Daniel Brendel von Mainz. F. X. Thurnhofer nimmt von einem im Wortlaut angeführten Briefentwurfe Willibald Pirkheimers an Hieronymus Emser Veranlassung, die Beziehungen zwischen beiden aufzuzeigen. Endlich bietet G. Wolff den Versuch einer Biobibliographie des Zisterziensers von Maulbronn Konradus Leontorius (Konrad von Leonberg), des Freundes berühmter Humanisten und der bedeutenden Basler Drucker jener Zeit.

Unter dem Titel **Aus Stadt und Grafschaft Dortmund** hat August Meininghaus 42 heimatgeschichtliche Aufsätze seiner Feder, welche an verschiedenen Stellen erschienen waren, vereinigt (Dortmund 1917, Verlag des historischen Vereins für Dortmund und die Grafschaft Mark; Druck von Ruhfus. Mit 12 Abbildungen, 2 Stadtplänen und 2 Lageplänen). Sie sind sämtlich auf den heutigen Stand der Forschung gebracht. Einzelne von ihnen sind nicht unerheblich umgestaltet, einzelne sogar gänzlich umgeschrieben worden. Die Aufsätze betreffen die verschiedensten Gegenstände der

verschiedenen Jahrhunderte. Der Verfasser hat sich durch seine Sammlung ein neues Verdienst um die westfälische Geschichtsforschung erworben.

In einem interessanten Vortrag „**Luther und die alte Kirche**" (Münster 1917, Coppenrath) glaubt F. Philippi das Verhältnis des Reformators zur alten Kirche dahin zusammenfassen zu können, daß er eine Reihe von Gedanken und Anschauungen, welche schon lange in ihr gehegt wurden und lebendig waren, ohne doch geradezu als ketzerisch bezeichnet zu werden, besonders stark betonte und ohne Rücksicht darauf, daß er damit die Grundlagen der alten Kirche nicht nur erschütterte, sondern geradezu verneinte, mit äußerster Folgerichtigkeit und unbeugsamer Energie zur vollen Geltung brachte. Er ist der Meinung, daß die Gegensätze, welche die religiösen Anschauungen Luthers hervorgerufen haben, nicht so groß sind und nach dem Verlaufe von 400 Jahren sich so abgemildert haben müssen, daß das hinter ihnen stehende Gemeinsame den Sieg behalten und damit den Frieden nach so langem Streite wirken könnte.

Die Biographie **Petrus Canisius** von Otto Braunsberger S. I. (Freiburg i. Br. Ohne Jahr, Herder; ℳ 4,—) ist für weitere Kreise bestimmt. Um eine gelehrte Biographie zu schreiben, müßte nach der Ansicht des Verfassers erst die Herausgabe der Briefe des Seligen, womit er selbst seit vielen Jahren beschäftigt ist, abgeschlossen sein. Doch will er versuchen, die Hauptergebnisse seiner Canisiusforschungen zusammenzufassen. So enthält denn das Buch viel Neues. Wie mannigfaltig sein Inhalt ist, erhellt allein schon aus dem Umstande, daß in dem katholisch gebliebenen Deutschland kaum ein Gebiet war, welches nicht Zeuge seiner apostolischen Tätigkeit wurde, kaum eine bedeutende Stadt war, welche er nicht besuchte; bis nach Italien und Rom und Polen erstreckte er seine Tätigkeit. Das Buch gewährt reiche Anregung und Belehrung.

Aus Anlaß des dreihundertjährigen Todestages bietet im Auftrage des bischöflichen Ordinariates Würzburg Vitus Brander weiten Kreisen ein Lebensbild des großen Würzburger Fürstbischofs **Julius Echter von Mespelbrunn** (Würzburg 1917, Kommissionsverlag von V. Bauch; ℳ 1,50). In erster Linie ist die in warmem Tone gehaltene, ihrem Zwecke gut entsprechende, mit einer Reihe von Bildern ausgestattete Schrift für das katholische Frankenvolk bestimmt, sei aber überhaupt allen Freunden des schönen Frankenlandes empfohlen. Fr. Tenckhoff.

Patrologie[1].

Das schon oft behandelte, bisher aber nicht gelöste Problem der Komposition der beiden Apologien Justins und ihrer Abfassungszeit behandelt Karl Hubik in einer umfangreichen Studie, **Die Apologien des hl. Justinus des Philosophen und Martyrers.** Literarhistorische Untersuchungen von Dr. Karl Hubik. (Theol. Studien der Leo-Gesellschaft. 19. Wien 1912.) Die Arbeit Hubiks gestaltet sich geradezu zu einer Apologie der Apologien Justins (S. III), indem H. durch einen Vergleich der ersten Apologie und des Dialogs mit dem Juden Tryphon und durch eine genaue Analyse dartut, daß Justin die Regeln der rhetorischen Technik sehr wohl gekannt und beherrscht habe, wenn er auch in der Anwendung der Regeln vielfach nachlässig war. Nach der stilistisch-formalen Seite stellt also die Arbeit eine Ehrenrettung der Apologien Justins dar (gegen Rauschen und Geffcken, vgl. die Ausgabe der Apol. von Pfättisch und die Besprechung in dieser Ztschr. 1913, Bd. 5 S. 239). Für die zweite, kürzere Apologie stellt Hubik eine neue Hypothese auf. Sie sei nichts anderes als eine Widerlegung der verloren gegangenen Rede des Rhetors M. Cornelius Fronto

[1] Infolge des Todes des bisherigen Referenten für Patrologie, des Herrn Domkapitulars Prof. Dr. Kleffner, sind eine Reihe Neuerscheinungen an dieser Stelle bisher nicht besprochen, deren Besprechung nachgeholt wird.

von Cirta gegen die Christen. Ihr folge Justin in seiner Apologie Schritt für Schritt, woraus sich das scheinbare Durcheinander ergebe. Gegen Frontos Rede wende sich auch Tatian, ferner sei die Rede des Heiden Cäcilius im Octavius des Minucius Felix eine Kopie der Streitschrift Frontos. Hubik begründet seine These mit großem Scharfsinn, ohne indes ganz zu überzeugen. Die zwei der Arbeit beigefügten Exkurse über „Die Bezeichnung der Apologien Justins in der Kirchengeschichte des Eusebius" und über „Die Christenverfolgung unter Mark Aurel" sind sehr instruktiv.

„Die lateinische Übersetzung der Didache" wurde von Leo Wohleb kritisch und sprachlich untersucht. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. VII. Bd. 1. H. Paderborn 1913, Schöningh; 142 S., ℳ 6,–.) Wohleb geht von textkritischen Erörterungen aus und gelangt zu Resultaten, die von denen Schlechts, des Herausgebers der lateinischen Didache, erheblich abweichen. Das wichtigste Ergebnis liegt in dem Erweis, daß die Varianten zwischen dem griechischen und lateinischen Texte der Didache auf eine eigene griechische Vorlage zurückgehen und nicht dem Übersetzer zuzuschreiben sind. Einen Wiederherstellungsversuch der griechischen Vorlage bietet der Verfasser auf S. 89–103. Die eingehende und sehr sorgfältige philologische Untersuchung der Sprache der lateinischen Didache führt bezüglich der Abfassungszeit und der Heimat der Übersetzung zu negativen Resultaten, da eine genaue Bestimmung nicht zu erreichen ist. Ein ausführlicher Anhang handelt über das Verbum altare und seine Komposita. Der lateinisch-griechische und griechisch-lateinische Index ist genau gearbeitet und sprachgeschichtlich wertvoll.

Unter dem etwas persönlich gefärbten Titel **„Prof. Heinrich Schrörs und meine Ausgabe von Tertullians Apologetikum"** (Bonn 1914; ℳ 2,–) schrieb der verstorbene Bonner Theologe Gerhard Rauschen eine Abhandlung über die Überlieferungsgeschichte von Tertullians Apologetikum. Die Überlieferung des Apologetikums gibt bekanntlich der Wissenschaft ein schweres Rätsel auf. Das Apologetikum ist uns in einer Reihe von Handschriften überliefert, die zweifellos auf einen Archetypus zurückgehen. Daneben ist uns eine andere Rezension bzw. die Kollation einer Handschrift erhalten, die stark abweichende Lesarten aufweist. Die Handschrift selbst, der sogenannte Kodex Fuldensis, ist verschwunden. Wir wissen von ihm nur, daß der flandrische Philologe Franziskus Modius die Handschrift im Jahre 1584 kollationiert und die abweichenden Lesarten notiert hat. Auf Umwegen kam diese Variantensammlung in die Hände des Leidener Theologen Franziskus Junius, der die Varianten dem zweiten Bande seiner 1597 erschienenen Gesamtausgabe von Tertullians Schriften als Anhang beigab. Die Ausgabe des Junius ist selten, die Varianten sind aber von Waltzing im Musée Belge 16 (1912) S. 188 ff. abgedruckt. Es existiert außerdem eine zweite selbständige Kollation in einer Handschrift der Bremer Stadtbibliothek, die aber mit c. 15, 8 abbricht und auf die Ausgabe des Junius verweist. Bei der Textkonstruktion des Apologetikums haben sich nun die meisten älteren Herausgeber den Lesarten des Fuldensis gegenüber ablehnend verhalten (Ausnahme: Haverkamp, Leiden 1718, nach Einar Löfstedt die beste Ausgabe des Apologetikums), ohne allerdings ihre Ablehnung prinzipiell begründen zu können. Im Jahre 1902 suchte dagegen Callewaert nachzuweisen, daß die Lesarten des Kodex Fuldensis wesentlich höher zu bewerten seien als die der anderen Handschriften, die gelehrte Überarbeitungen aufwiesen (vgl. Rauschen S. 4). Durch ihn veranlaßt zog Rauschen in seiner Ausgabe des Apologetikums (1906) die Lesarten des Fuldensis mehr als bisher heran, noch mehr in einer zweiten Auflage derselben Ausgabe (1912). Das Verfahren Rauschens war aber ein mehr eklektisches, das den Wert der beiden Rezensionen nicht klar entschied, während eine konsequente Klarstellung notwendig

gewesen wäre, da es sich beim Fuldensis nicht um mehr oder weniger belanglose Varianten, sondern um eine andere Textgestalt handelt. Schrörs stellte nun in einer Untersuchung „Zur Textgeschichte und Erklärung von Tertullians Apologetikum" (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur. III. Reihe, X. Bd., 4. Heft. Leipzig 1914) die Hypothese auf, daß die zwei uns vorliegenden Textgestalten zwei verschiedene von Tertullian selbst veranstaltete Ausgaben seien, und zwar stelle der Fuldensis die erste Ausgabe dar, während alle übrigen Handschriften auf die zweite Ausgabe zurückgingen. Diese These sucht Rauschen zu entkräften, indem er zunächst die von Schrörs beigebrachten Gründe prüft und dann Gegengründe anführt. Die Beweisführung Rauschens, die den Fuldensis richtig einschätzt, bleibt in der Interpretation der einzelnen Stellen stecken. Inzwischen hat Einar Löfstedt die These Rauschens auf ein ganz anderes Fundament gestellt (Tertullians Apologetikum, textkritisch untersucht. Lund u. Leipzig. Ohne Jahr), indem er die sprachlich-stilistischen Fragen, die gerade bei Tertullian sehr schwierig sind, prinzipiell in den Vordergrund rückt, insbesondere auch auf die Beobachtung der Regeln der rhythmisch gegliederten Kunstprosa bei Tertullian und die daraus zu ziehenden Schlüsse hinweist. So hat Rauschen das Richtige getroffen, wenn auch seine Begründung nicht entscheidend war. Die persönliche Note in Rauschens Buch ist unangenehm, allerdings durch die heftigen Angriffe von Schrörs in dem oben genannten Buche veranlaßt.

Vom **Florilegium Patristicum** (Digessit vertit adnotavit Gerardus Rauschen, erschien 1915 Fasciculus X. **(Tertulliani de paenitentia et de pudicitia** recensio nova. Bonnae MCMXV. ℳ 2,–). In den Prolegomena gibt Rauschen eine Übersicht über den Inhalt, Zweck und die Überlieferung der Schriften; § 3 handelt über das römische Bußedikt, das Rauschen dem Zephyrinus zuschreiben will. Der Text ist sorgfältig und in gleicher Weise wie die früheren Hefte mit kritischem Apparat und mit erklärenden Anmerkungen versehen.

Aus der Sammlung kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften (herausgegeben von Krüger) liegen **„Ausgewählte Märtyrerakten"** von Rudolf Knopf in zweiter Auflage vor (Tübingen 1913). Die Auswahl der Stücke ist dieselbe wie in der ersten Auflage, die reichlichen Literaturnachweise sind noch vermehrt. Die handliche Ausgabe ist sicher für Seminarübungen sehr brauchbar. P. Simon.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten? Von Dr. Rudolf Steiner. (8.–11. Tausend. Berlin 1918, Philosophisch-Anthroposophischer Verlag.) Der Führer der deutschen theosophischen Bewegung, die seit dem Ausschluß der deutschen Sektion aus der theosophischen Gesellschaft wegen Meinungsverschiedenheiten über Christus als „Anthroposophie" auftritt, gibt in diesem Buche, das man nur mit äußerster Überwindung zu Ende liest, eine Anleitung, durch welches Verhalten und welche Übungen man zu okkultem Wissen d. h. zu einem wirklichen Hellsehen gelangt, in dem übersinnliche Wesenheiten erkannt werden. Die angegebenen Mittel sind zwar scheinbar einfach, aber der Aufstieg zur „Geisteswissenschaft" wird doch mit so viel Schwierigkeiten und mit so vielen Wenn und Aber umgeben, daß es dem Durchschnittsleser unmöglich erscheinen muß, alle Bedingungen zu erfüllen, und daß er – wenn er überhaupt vom Okkultismus Heil erwartet – mit um so höherer Bewunderung und Ehrfurcht auf die Führer hinschaut, die trotz aller Schwierigkeiten zum Hellsehen vorgedrungen sind. Kritiklose Ehrfurcht und Devotion wird dem Geheimschüler als erste Pflicht anempfohlen, und so können denn die „eingeweihten" Meister ihren Gläubigen die unglaublichsten Dinge vortragen.

Die anthroposophische Bewegung und ihr Prophet. Von Max Seiling (Leipzig 1918, Verlag von Wilhelm Heims). Verf. ist viele Jahre überzeugter Anhänger der Theosophie bzw. Anthroposophie gewesen, ist aber schließlich zum Katholizismus zurückgekehrt. In der vorliegenden Schrift wendet sich Verf. gegen das Haupt des deutschen Okkultismus, Dr. Rudolf Steiner, um zu zeigen, daß er das Vertrauen, das er beansprucht, und das ihm von seiner Gemeinde auch durchweg entgegengebracht wird, nicht verdient. Wer sich für die theosophische Bewegung interessiert, findet in der Schrift manche interessante Einzelheiten. So erfahren wir, daß Steiner Geldgeber gefunden hat, um in Dornach bei Basel einen kostbaren Tempel, den „Johannesbau", für 3 Millionen Mark zu bauen, obwohl die theosophische Gemeinde auf nur etwa 4000 Mitglieder geschätzt wird.

Das Buch der Gottesfreunde. Deutsche Stimmen der Gegenwart über Gott und Religion. Gesammelt und herausgegeben von Karl Josef Friedrich (Gotha 1917, Friedr. Andreas Perthes A.-G.). Das Buch vereinigt kurze Beiträge in Prosa und Poesie, welche zur Freude an Gott, zum Gottesgenuß führen wollen. Eine Art moderner Mystik tritt uns hier entgegen. Leider findet der katholische Leser bald heraus, daß es eine von allen historischen, dogmatischen und kirchlichen Gebundenheiten freie Mystik ist, deren Gottesglaube dem Pantheismus verzweifelt nahe kommt, wenn auch diese Bezeichnung abgelehnt wird. Der mosaisch-theistische Gottesbegriff wird jedenfalls ausdrücklich aufgegeben (S. 19). Man wundert sich deshalb, unter den dreißig Mitarbeitern auch zwei bekannte katholische Autoren zu finden. Jedenfalls sind diese einem Irrtum hinsichtlich der in dem Werke vertretenen Grundanschauung zum Opfer gefallen.

Protestantisches Märtyrerbuch. Bilder und Urkunden der evangelischen Märtyrergeschichte aus vier Jahrhunderten. Zusammengestellt von Otto Michaelis (Stuttgart 1917, J. F. Steinkopf; geb. ℳ 4,30). Verf. beklagt, daß die protestantische Abneigung gegen den Heiligenkult der katholischen Kirche dazu geführt habe, den hohen Wert der Pflege des Märtyrergedächtnisses zu verkennen. Er bietet deshalb die erste Zusammenstellung der protestantischen Blutzeugen und erhofft davon eine Stärkung seiner Leser für die Ideale des Protestantismus. Die Zahl der aus vier Jahrhunderten und aus dem ganzen Verbreitungsgebiet des Protestantismus zusammengebrachten Blutzeugen beträgt 95, wozu noch etwa 70 dem Namen nach unbekannte Genossen kommen. Das ist recht wenig, wenn man bedenkt, daß Kempf in seiner Schrift „Die Heiligkeit der Kirche im 19. Jahrhundert" die Zahl der katholischen Märtyrer allein des 19. Jahrhunderts auf viele Tausende angibt, von denen 114 bereits seliggesprochen sind. Die namhaft gemachten Blutzeugen entfallen zum größten Teil auf das Zeitalter der Reformation und Gegenreformation, der Rest besteht in der Hauptsache aus Missionaren. Verf. gibt nicht immer die Quellen an, aus denen er seine meist kurzen Berichte schöpft, und wo er sie angibt, sind sie nicht immer ganz einwandfrei. Dies gilt z. B. von F. von Löhers „Geschichte des Kampfes um Paderborn", auf die sich Verf. für seinen Bericht über Liborius Wichart, den 1604 vom Bischof hingerichteten Bürgermeister von Paderborn, beruft. Den Einzelbildern evangelischer Märtyrer läßt er noch eine Reihe Briefe von Märtyrern oder an solche sowie andere Urkunden zur evangelischen Märtyrergeschichte und eine Auswahl von Gedichten, welche einzelne Blutzeugen verherrlichen, folgen.

Das zarische Rußland und die katholische Kirche. Eine apologetische Studie. Von Dr. theol. Franz Meffert (Apologetische Tagesfragen, Heft 18. M.-Gladbach 1918, Volksvereins-Verlag; ℳ 3,60). Verf. zeigt in sehr interessanten geschichtlichen Ausführungen den seit Jahrhunderten konsequent durchgeführten Kampf des zarischen

Rußland gegen die katholische Kirche, der auch in der äußeren Politik bestimmend mitspricht, sofern das russische Ideal einer großen, zum mindesten alle slavischen Völker umfassenden orthodoxen Kirche die Wiedereroberung Konstantinopels als krönenden Schlußstein einschließt. Die ungerechte, gewalttätige Behandlung der unierten und lateinischen Katholiken in Rußland und Polen wird in ergreifenden Bildern geschildert. Die Gefahr eines russischen Sieges über das katholische Österreich für den Besitzstand und die Möglichkeit weiterer Ausdehnung der katholischen Kirche auf dem Balkan und im ganzen Orient wird mit überzeugender Beweisführung dargetan. Man hat Verf. den Vorwurf einer einseitigen, die romfeindlichen Züge im Bilde der orthodoxen Kirche zu ausschließlich betonenden Darstellung gemacht. Gerechterweise muß man aber wohl seinen nun einmal eingenommenen und ausdrücklich gekennzeichneten apologetischen Standpunkt beachten, der auf eine allseitige erschöpfende Würdigung des Wesens der russischen Orthodoxie nicht abzielt. Eine andere Frage ist es, ob die vorwiegend apologetische Einstellung bei einer geschichtlichen Darstellung zu empfehlen ist.

Weltkrieg und Weltreligion. Von Christoph Flaskamp (Warendorf 1917, J. Schnell). Verf. übt in tiefgründigen, nicht immer leicht verständlichen Ausführungen Kritik an den maschinenhaft und seelenlos gewordenen Staatsbetrieben der Gegenwart mit ihrer rein diesseitig orientierten Nutz- und Zweckwirtschaft. Er findet, daß der neueuropäische Liberalismus, der in den Ländern unserer Feinde vorherrscht, kulturfeindlich ist und zu einer gräßlichen Vernüchterung des Daseins führt. Im deutschen Volke findet er noch das christlichste, das um den vollen Gehalt des Christentums noch am heftigsten bemühte Volk in Europa und darin einen ermutigenden Ausblick für die Zukunft.

„Mein Judentum." Die hauptsächlichsten unterscheidenden Merkmale des Judentums und des Christentums. Von Isaak Herzberg, erstem Lehrer der Synagogengemeinde zu Bromberg (Leipzig 1918, Verlag von M. W. Kaufmann). Eine kurzgefaßte Apologie des Judentums gegenüber Protestantismus und Katholizismus. Die Ausführungen über das Christentum und besonders die katholischen Lehren und Einrichtungen sind recht oberflächlich, manchmal direkt falsch. A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Göller, Prof. in Freiburg, veröffentlichte eine Studie: **Der Ausbruch der Reformation und die mittelalterliche Ablaßpraxis.** Im Anschluß an den Ablaßtraktat des Freiburger Professors Johannes Pfeffer von Weidenberg (Freiburg i. Br., Herder; ℳ 3,20). Verf. darf mit Recht sagen, daß er selbst in „langjähriger Beschäftigung" die einschlägigen Fragen erwogen hat. Dabei sind die verdienstlichen Arbeiten von N. Paulus und anderen benutzt. Raumes halber können wir leider nur den Inhalt der auch für protestantische Kreise berechneten Schrift angeben: 1. Luther und der Ablaß S. 1–14. 2. Joh. Pfeffer und sein Ablaßtraktat S. 14–45. 3. Der gegenwärtige Stand der Frage über den Ursprung der Ablässe und der Ablaßbegriff S. 45–74. 4. Die Plenarindulgenzen auf Grund des Konfessionale und der Begriff der „remissio[omnium]peccatorum" S. 74–105. 5. Die Jubiläums- und Kirchenablässe S. 109–126. 6. Die finanzielle Seite der Ablaßverleihungen im Zusammenhange mit der Bestätigung Albrechts von Mainz S. 126–149. 7. Die Ablässe für die Verstorbenen und ihre Wirkungen S. 149–167. 8. Die Gegner des Ablasses und der Standpunkt der Kirche S. 168–178. Wenn wir auszugsweise mitteilen wollten, was wir der Mitteilung wert halten, so würden wir sehr weitläufig werden. Der Ablaß kam formell erst im 11. Jahrhundert auf, aber „nicht sprunghaft", „sondern im

Zusammenhange mit der Entwicklung des kirchlichen Bußwesens". Die anstößige Formel des Konfessionale oder Beichtbriefes: remissio omnium peccatorum oder remissio a culpa et a poena bedeutet in damaliger Kanzleisprache, daß sich der Pönitent auf Grund eines solchen Schriftstückes in vita oder in articulo mortis irgendeinen Beichtvater wählen konnte, der dann die Vollmacht hatte, ihn auf reumütige Beichte hin von allen Sünden loszusprechen und ihm einen vollkommenen Ablaß zuzusprechen. Also sind die Ausdrücke durchaus korrekt. In älteren Ablaßformularien bedeutet der erste Ausdruck: Nachlaß aller auferlegten Bußen. Daß es auch Mißbräuche im Ablaßwesen gab und die „finanztechnische Seite" desselben nicht ganz einwandfrei war, ist hinreichend bekannt und wird heute von keinem katholischen Theologen verschwiegen. Umso nachdrücklicher aber ist zu betonen, daß die Dogmatik des Ablasses korrekt war.

B. Bartmann, **Lehrbuch der Dogmatik.** Zweiter Band. (Freiburg, Herder; 551 S., ℳ 11,–.) Daß auch dieser zweite (Schluß-) Band meiner Dogmatik bereits erschienen ist, wird den Lesern von Theologie und Glaube schon aus anderen Besprechungen bekannt sein. Nur sei hier angemerkt, daß ich die Literatur, die bis auf das Datum des Erscheinens vorlag, benutzt habe. Dadurch konnten manche Punkte deutlicher herausgestellt werden, zumal in der Sakramentenlehre. Das Problem der Beichte hat neuestens unter anderen Adam wesentlich geklärt; seine Ergebnisse konnten noch im Nachtrage mitgeteilt werden. Den Fragen nach der Beichte der Kranken, der Kinder, nach der Generalbeichte, Laienbeichte, Diakonenbeichte, nach dem Empfange der Sterbesakramente bin ich selbst nachgegangen oder habe mich auf neueste Arbeiten anderer stützen können. In der Lehre von der Taufe und Eucharistie war den Anmaßungen radikaler Religionshistoriker entgegenzutreten, die hier allzugern heidnische Parallelen und Anleihen in die Entwicklung eintragen möchten. In der Eschatologie wurde wie überhaupt, so besonders in dem dogmengeschichtlich wichtigen Fegfeuer, Erweiterung des Stoffes und Vertiefung des Dogmas angestrebt. Es mag von Interesse sein, ein protestantisches Urteil über diesen 2. Band zu lesen, worin ja gerade reichlich die Unterscheidungslehren zur Sprache kommen: „Diese Ausführungen sind auch für den protestantischen Theologen sehr lehrreich, sofern sie einen klaren Einblick in die Lehre der katholischen Kirche und in ihre Theologie bieten. Viele Mißverständnisse und falsche Urteile würden auf evangelischer Seite wegfallen, wenn man sich mit der katholischen Lehre genauer vertraut machen wollte" (Geisteskampf, Gütersloh 1918, H. 12).

Sancti Irenaei **Demonstratio Apostolicae praedicationis** (Freiburg, Herder; ℳ 3) ist eine Übersetzung, die Simon Weber aus dem Armenischen veranstaltete. Er gab bereits zwei Übersetzungen ins Deutsche heraus, ließ diese aber folgen, wobei er sich einer möglichst wörtlichen Übertragung befleißigte. Die von den Armeniern Ter-Mekerttschian, der die Schrift 1904 in der Marienkirche zu Eriwan als armenische Übersetzung auffand, und seines Freundes Ter-Minassiantz besorgte Verdeutschung wird durch Weber an nicht wenigen Stellen verbessert. Die Prolegomena S. 1–23 erleichtern das Verständnis der Schrift des hl. Irenäus.

Der Dominikaner v. Loë gab zum 700jährigen Jubiläum seines Ordens eine Schrift heraus: **Alberts des Großen Homilie zu Lk. 11, 27** (Bonn, Hanstein; ℳ 1,20), die bis jetzt noch unediert war. Die Homilie ist eine herrliche Marienpredigt und zeigt den berühmten Scholastiker als geschickten Prediger, Mystiker und Mariologen. Vorher geht eine aufklärende Einleitung.

Der Benediktiner Jellouschek veröffentlichte aus einem Wiener Kodex erstmalig des Nikolaus e Mirabilibus O. P. **Abhandlung über die Prädestination**

(Wien, Mayer u. Co.; Kr. 5,–). Wer sich für die dunkle **Frage der Prädestination** interessiert, kann hier nach Licht sich umsehen.

Die früher in erster Auflage in dieser Zeitschrift (1916 S. 599) angezeigte Schrift des Msgre Dr. R. Klimsch, Dechant und Stadtpfarrer, **Gottes Herrlichkeit** und des Himmels ewige Freuden, erschien in zweiter verbesserter Auflage (Manz, Regensburg).

Wilhelm Liese schrieb eine durch die Ereignisse des Weltkrieges angeregte Schrift, **Die große Sehnsucht.** Gedanken über des Glaubens Sinn und Glück. (Paderborn, Bonifacius-Verlag; 288 S.) Erster Teil: Gott unser Anfang und Ende. Zweiter Teil: Christus unser Lehrer und Erlöser. Dritter Teil: Die Kirche unsere Führerin zum Heil. Man sieht an den großen Themata, daß der Inhalt dieser „großen Sehnsucht" für alle Zeiten seine Bedeutung hat, auch für die nach dem Kriege. Die klare Darstellung und der warme Ton machen die Ausführungen zu einer nützlichen Lektüre für weitere Kreise.

Memento nennt Nikolaus Heller ein kleines Armenseelenbuch (Regensburg, Manz; M 2,80), das er schrieb den Toten zur Tröstung, den Hinterbliebenen zur Aufrichtung. Der erste Teil sind Lesungen; der zweite Gebete.

Der Fürstbischof Adolf Bertram schrieb ein liebes Büchlein für die Firmlinge: **Mein Firmungstag** (Freiburg, Herder; kart. M 1,70). Es ist schon rasch in neuer Auflage erschienen.

Paulus und das Judentum nach den Briefen und der Apostelgeschichte. Nachgelassener Versuch von Fritz Philippi (Leipzig, Hinrichsche Buchhandlung; 68 S.). Hier veröffentlicht ein Vater die Studie seines Sohnes, den mit so vielen der Krieg verschlang, der aber in dieser Schrift geistig fortleben wird, wenngleich er ihr nicht die letzte Vollendung zu geben vermochte. Wie schon andere Autoren sind auch wir der Meinung, daß es gut getan war, diese Abhandlung auch in dieser nicht ganz völligen Form zu veröffentlichen, weil sie das Verständnis des Verhältnisses des großen Apostels zur Religion seines Volkes zu fördern geeignet ist. B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Zum Begriff der Ehre Gottes entwickelt R. Guardini im Philosoph. Jahrb. der Görresgesellschaft (1918 S. 321–334) interessante Gedankengänge. „Die Forderung der Ehrung Gottes ist nichts als der praktisch gewordene Gottesbegriff."

Die Ausführungen Sawickis **Zur Ethik der Gesinnungen** (Pharus 1919 S. 108–119) behandeln das Wesen, die sittliche Bedeutung, die Art und die Bildung der Gesinnung.

Dr. Dietrich von Hildebrand geht in seinem Aufsatze **Zum Wesen der Strafe** (Philos. Jahrb. der Görresgesellsch. 1919 S. 1–14) von der allgemeinen Beziehung von Schuld und Strafe aus und untersucht die „metaphysische Strafidee" in bezug auf das innere Wesen, den Wert und die Wurzel der Strafe. Strafe ist „die Antwort der höchsten sittlichen Instanz auf die sittliche Schuld". „Die Gottesidee bildet die notwendige metaphysische Voraussetzung für die Strafidee, ohne dieselbe ist die Strafe ihres Sinnes und ihres Wertes beraubt."

Die umfangreiche Studie von Th. Mathis **Über die sittliche Indifferenz der menschlichen Handlung in Anlehnung an Thomas von Aquin** (Stans, Verlag Hans von Matt) beabsichtigt, „die metaphysische Grundlage der Ansicht des hl. Thomas darzulegen". Die Frage selbst ist interessant und wurde von den Moralisten viel und ernst erörtert. Bekanntlich entscheidet sich der hl. Thomas dafür, daß es in individuo indifferente Akte, wofern sie mit Vernunft und freiem Willen gesetzt sind, nicht gebe. Diese Auffassung ist, unseres Erachtens mit Recht, heute die allgemeinere geworden.

Der Verfasser behandelt die allgemeinen und ausführlich die besonderen Anschauungen des hl. Thomas über die Natur des Moralischen, sodann dessen Darlegungen über das Endziel des Menschen und über das Naturgesetz, schließlich die thomistische Auffassung des Gewissens. So gewinnt er die Begründung der Lehre des hl. Thomas. Er bespricht im Anschluß daran die Anwendung der Lehre des hl. Thomas in seinem System. Dem Ganzen gehen kurze historische Darlegungen der moralischen Werte in verschiedenen ethischen Systemen voraus. Bei der Beurteilung der fleißigen Arbeit muß man im Auge behalten, daß es dem Verfasser eben auf die metaphysische Grundlage der thomistischen Auffassung ankam. Diese will er liefern und hat er geliefert. Die historische, biblische, patristische Seite der Sache brauchte er dementsprechend nur knapp zu berühren. Seine Arbeit ist ein dankenswerter Beitrag zur wissenschaftlichen Ethik.

Über **Politik und Moral** schreibt J. Biederlack S. I. in seiner klaren und gediegenen Art in der Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie (1919, H. 1, S. 183–190). Er berücksichtigt vollauf den Unterschied der Individual- und der politischen Ethik, betont aber mit Recht auch für die Staatsmänner als solche die Pflicht der Wahrhaftigkeit, der Gerechtigkeit und der Liebe. „Das christliche Sittengesetz gestattet . . . keinem Diplomaten, lediglich das Interesse des eigenen Staates ohne jede andere Rücksicht zu verfolgen."

Der Aufsatz von Matthias Reichmann S. I. über **Wahlrecht und Wahlpflicht** (Stimmen der Zeit, Januar 1919, S. 316–329) handelt von dem Verhältnis der Politik zur Moral, näherhin von Wahlrecht und Wahlpflicht unter dem Gesichtspunkt der sittlichen Verantwortung. Das christliche Sittengesetz muß „alle bewußten Lebensgebiete durchdringen, auch die politische Tätigkeit, Wahlgesetze und Wahlen nicht ausgeschlossen".

Die Untersuchung von Const. Noppel S. I. **Arbeitslos** (Stimmen der Zeit, Mai 1919, S. 103–114) beschäftigt sich mit den verschiedenen Erscheinungsformen der Arbeitslosigkeit, mit den Grundlagen der Arbeitslosenfürsorge und mit den Mitteln und Wegen, der Arbeitslosigkeit oder deren Folgen entgegenzutreten (Versicherung mit Sparzwang, Erwerbslosenunterstützung mit Arbeitsnachweis, Notstandsarbeiten, Sorge für geeignete Lebensbedingungen).

Besonnene und vorsichtige Bemerkungen über **Kindersünden gegen das sechste und neunte Gebot** veröffentlicht Th. Mönnichs S. I. in der Th.-pr. Quartalschrift 1918, S. 656–660.

Von besonderer Bedeutung ist die Arbeit von Hermann Muckermann S. I. über **Die Erblichkeitsforschung und die Wiedergeburt von Familie und Volk** (Stimmen der Zeit, Mai 1919, S. 115–132). „Bei jeder Heirat, und zwar schon möglichst vor der definitiven Verlobung – denn später ist es gewöhnlich zu spät – sei körperliche und seelische Gesundheit erste Bedingung für die Entscheidung der Wahl." Möchten die Ausführungen Muckermanns von allen beachtet werden, die Einfluß auf das Schicksal unseres Volkes haben. Der Seelsorger hat allen Anlaß, sich mit diesen Dingen bekannt zu machen.

Die vom Erzbischöflichen Missionsinstitut zu Freiburg i. Br. unter dem Titel „Hirt und Herde" herausgegebenen „Beiträge zu zeitgemäßer Seelsorge" wurden in vortrefflicher Weise eingeleitet durch das bereits in zweiter Auflage vorliegende Heft **Müttérseelsorge und Mütterbildung** von Peter Saedler S. I. (Herder; 2,50 ℳ.) Die Wiederherstellung der katholischen Ehe, Familie und Erziehung hat für die Seelsorgsarbeit unserer Tage besondere Bedeutung. Eine große Aufgabe kommt da den Müttervereinen zu: Sorge zu tragen für „die religiöse und sittliche

Erneuerung der Frau als Trägerin des Mutterberufes" und für „ihre Ertüchtigung in ihrem mütterlichen Walten". So ergeben sich die beiden Teilaufgaben des Müttervereins: „Mütterseelsorge" und „Mütterbildung" (einschließlich der sozialkaritativen Aufgaben der Müttervereine). Was der Verfasser über alle diese Dinge und weiterhin über die Leitung, den Ausbau und die Organisation der Müttervereine sagt, ist sehr beachtenswert. Sein Buch sollte in der Hand eines jeden Seelsorgsgeistlichen sein.

P. Albert Schmitt S. I. führte in der Linzer Th.-pr. Quartalschrift (1919, S. 58–599) seine Aufsätze über **Die Spendung der Sakramente im neuen Kirchenrecht** zu Ende.

Die Bestimmungen des neuen kirchlichen Gesetzbuches über die Aufbewahrung und Verehrung des Allerheiligsten (cn. 1265–1275) stellte Dr. K. Fruhstorfer in der Th.-pr. Quartalschr. 1918 S. 653–656 zusammen.

Das Einschließen bereits getilgter Sünden in die Beichte wird von Dr. Berrenrath zum Gegenstand eines praktischen Aufsatzes gemacht; Kölner Pastoralblatt 1919, Sp. 129–136. Er betont mit Recht die Notwendigkeit, in diesem Punkte die Gläubigen bezgl. der Andachtsbeichten zu belehren und anzuleiten.

Dr. Berrenrath erörtert im Kölner Pastoralblatt (1919 Sp. 9–15) **Die Gewissensfreiheit der Ordensfrauen nach dem neuen Kirchenrecht** und beleuchtet die Darlegungen durch „einige in der Praxis leicht vorkommende Fälle". Bei der Erklärung des cn. 526 (S. 10 Sp. 2 letzter Absatz) wäre das vel . . . vel des kirchlichen Rechtsbuches in Erwägung zu ziehen gewesen. H. Müller.

Kirchenrecht.

Hellmut Boeckler, **Der rechtliche Begriff des Beichtgeheimnisses.** Sein Verhältnis zur Zeugnispflicht und zu § 139 Reichsstrafgesetzbuches. (Jur. Dissertation Greifswald 1917. 8°. 72 S.) Der Verf. sucht in seiner umsichtigen Arbeit zunächst den rechtlichen Begriff des Beichtgeheimnisses festzustellen. Bei der Darstellung der geschichtlichen Entwicklung in der katholischen Kirche stützt er sich wesentlich auf P. B. Kurtscheid, Das Beichtsiegel. Das zweite Kapitel ist dem Verhältnis des Beichtgeheimnisses zur Zeugnispflicht gewidmet. Schwierigkeiten können sich für den Richter und den Geistlichen bei Zeugnisverweigerung ergeben. Der Verf. meint: „Wenn der Geistliche sich darauf beruft, ihm sei über den Gegenstand der Vernehmung etwas in der Beichte anvertraut, so wird der Richter in aller Regel ihm hierüber ein richtiges Urteil zutrauen dürfen" (S. 65).

Franz Wolff, **Die Rechtsstellung der unehelichen Kinder im BGB. und ihre Reformen** (Stuttgart u. Berlin 1918, J. G. Cotta; ℳ 4,–; Beiträge zur Theorie und Politik der Fürsorge. Herausg. von Prof. Dr. Chr. J. Klumker, Heft 3). Die unehelichen Kinder bedürfen der besonderen sozialen Fürsorge: ihre Sterblichkeit ist doppelt so groß als die der ehelichen, die Fürsorgenotwendigkeit fünf bis sechsmal höher, und auch das Verbrechertum prozentual bedeutend höher als bei den ehelichen Kindern. W. sucht das zu erklären aus der Rechtsstellung, die jetzt im BGB. den unehelichen Kindern eingeräumt ist, und macht unter Wahrung der Hauptsätze des geltenden Rechtes Vorschläge für Verbesserungen der rechtlichen Bestimmungen. Diese sind gewiß notwendig, aber nicht so leicht. Es handelt sich hier zugleich um den Kampf gegen die Unsittlichkeit und um den Schutz der rechtmäßigen Ehe.

Ernst Barnikol, **Studien zur Geschichte der Brüder vom gemeinsamen Leben.** Die erste Periode der deutschen Brüderbewegung: Die Zeit Heinrichs von Ahaus. Ein Beitrag zur Entwicklung und Organisation des religiösen Lebens auf

deutschem Boden im ausgehenden Mittelalter (Ergänzungsheft zur Zeitschr. für Theologie u. Kirche 1917; Tübingen 1917, J. C. B. Mohr; ℳ 6,–). Die tief eindringenden und scharfsinnigen Untersuchungen, welche die bisherige Literatur vollständig zusammenfassen und durch selbständige archivalische Forschungen und gute Beobachtungen namentlich nach der rechtlichen Seite hin erweitern, geben ein gutes Bild von den Anfängen dieser eigenartigen Bewegung am Ende des 14. und Anfange des 15. Jahrhunderts. – Ein gewisser Gegensatz zwischen dem Hildesheimer Hause und Münster hat bestanden; den „neuen“ Frömmigkeitsbegriff dieses Hauses betont B. indessen zu stark. – Kl. Löffler hat inzwischen die Studien von B. weitergeführt (vgl. Annalen d. hist. Ver. f. d. Niederrhein 1918, S. 99 ff.).

Vom **Handbuch des katholischen Kirchenrechts** auf Grund des Kodex vom 28. Juni 1917 herausgegeben von Prälat Dr. Martin Leitner (Regensburg u. Rom 1918, Friedrich Pustet) ist die zweite Lieferung (ℳ 3,50) erschienen. Sie umfaßt: „Die Kirchenmitgliedschaft (Laienrecht), Eintritt in den Klerikalstand; dessen allgemeine Rechte und Pflichten.“ Das „Handbuch“ gibt im allgemeinen den Inhalt des Kodex auch in seiner systematischen Folge wieder und bringt dazu eine Auswahl von Entscheidungen der Römischen Kongregationen, geeignete Literaturverweise und praktische Winke. Die Übersichtlichkeit hätte gewonnen, wenn der literarische Apparat überall in die Anmerkungen verwiesen worden wäre. Wünschenswert wäre die Zitierung der älteren Entscheidungen nach den Acta Sanctae Sedis, sofern sie dort zu finden sind.

Rudolph Sohm, **Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians** (Münster u. Leipzig 1918, Duncker u. Humblot; ℳ 24,–). Der am 16. Mai 1917 verstorbene hochangesehene Leipziger Gelehrte macht in diesem seinen letzten gewaltigen Werke mit dem ganzen Feuer eines starken Temperamentes und einer in solchem Alter staunenswerten Kraft einen erneuten Versuch, seine Anschauungen von dem Kirchenrechte und dessen geschichtlicher Entwicklung zum Siege zu verhelfen. S. hat seine Auffassung darüber häufig dargelegt, wiederholt sie auch in dieser Schrift einige hundert Mal in immer neuen Wendungen; ausführlich legt er sie dann noch vor im VI. Kapitel (S. 509–674): Die Kirche ist die sichtbare Christenheit als das Volk Gottes, regiert durch den Geist Gottes, allen Gesetzen des menschlichen Gemeinlebens entzogen. Sie führt ein pneumatisches Leben; das Leben der Ekklesia ist das Leben Gottes selber. Ein körperschaftliches Recht, Kirchenrecht im Sinne unserer heutigen Wissenschaft, hatte sie nicht; ihr Recht war vielmehr Sakramentsrecht, das bis in die Mitte des 12. Jahrhunderts unverändert blieb. Durch die von den Reformpäpsten während des Investiturstreites vertretenen Ideale wurde der Umschwung vorbereitet: das Christentum wollte nicht mehr ein Leben im Himmel führen, sondern die Welt beherrschen. Die Kirche organisierte sich nun nach dem Vorbilde des Staates. Damit tritt der Neukatholizismus auf, der sich besonders im letzten Drittel des 12. Jahrhunderts organisiert (um 1170–1200).

Zur Stütze dieser Behauptungen werden nun weitere Einzeluntersuchungen geführt. Im Mittelpunkte steht die Lehre von den Sakramenten in der „altkatholischen“ Kirche. Die Christenheit selbst ist ein Mysterium, daß sich in den Handlungen der Kirche wiederholt. Die Zahl der Sakramente ist unbegrenzt. Besondere Bedeutung hat in der Entwicklung des Sakramentsrechts die Taufe, und zwar die Laien- und Ketzertaufe, die Ordination in ihrer Beziehung zur Deposition. – Das Buch ist reich an verblüffenden Behauptungen und von einem ungewöhnlichen Selbstbewußtsein durchzogen. S. allein hat bis jetzt das Wesen der Kirche, des Kirchenrechts, die Bedeutung der Sakramentenlehre und die eigentliche Verfassung der Kirche erkannt! Ihm ist es auch vorbehalten geblieben, das Dekretum

Gratiani als Sakramentenlehre recht zu würdigen! Es steht nicht am Anfange der kanonistischen Literatur, sondern am Ende der theologischen Werke des Altkatholizismus! — S. gewinnt der Betrachtung des Dekretes allerdings insofern eine neue Seite ab, als vielleicht die Einteilung des Gesamtwerkes mit Rücksicht auf die Überlieferung der Lehre von den Sakramenten verständlicher wird. — Die vielen aufgeworfenen Probleme müssen aber einzeln geprüft werden. Was S. bietet, ist der Aufriß eines kühn konstruierenden Architekten, aber nicht ein solides Bauwerk, wozu die Bausteine noch einzeln in mühsamer Forschung von Kanonisten und Dogmenhistorikern herbeigebracht werden müssen. Ulrich Stutz sagt auf Grund seiner Quellenkenntnis (Ztschr. d. Savigny-Stft. f. Rechsg. Kan. Abt. 8 [1918], S. 239): „(Das Werk) wird von der ernsthaften Forschung der Zukunft im ganzen und im einzelnen abgelehnt werden. Ist es doch im Grunde genommen durch und durch quellenwidrig und stellt es doch die elementarsten geschichtlichen Tatsachen völlig auf den Kopf. So bewundernswert es als literarische Leistung ist, so wenig hält es leider als wissenschaftliche, als rechts- und kirchengeschichtliche stand. Das läßt sich auch ohne besondere Forschung an ihm und mit ihm selbst zeigen." Das Urteil wird dann durch einige Beispiele näher erhärtet. J. Linneborn.

Liturgik.

Das fränkische Sakramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung (Codex Sangall. Nr. 348). St. Galler Sakramentar-Forschungen I. Herausgegeben von P. Kunibert Mohlberg. Mit 2 Tafeln. (Münster i. W. 1918, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung; CIV u. 292 S., geh. ℳ 15,—.) Nachdem P. Beda Kleinschmidt O. F. M. vor anderthalb Jahren in der Theol. Revue (Jahrg. 1917 Nr. 19/20) einen großen Plan für liturgische Editionen und Forschungen entworfen hatte, gab P. Mohlberg in derselben Zeitschrift (Jahrg. 1918 Nr. 7/8) dazu weitere „Vorschläge und Anregungen", die insofern eine wertvolle Ergänzung zu Kleinschmidts Ausführungen bildeten, als sie uns zum Bewußtsein brachten, was für hervorragende Arbeit innerhalb der letzten 20 Jahre auf dem Gebiete der liturgischen Forschung doch schon geleistet worden war — nicht zum wenigsten von den Benediktinern selbst. Mohlbergs Vorschläge kristallisierten sich zum Schluß zu festen Programmsätzen, die nun früher, wie M. selbst damals zu hoffen wagte, ein groß angelegtes wissenschaftliches Unternehmen gezeitigt haben, das die Abtei von Maria-Laach in Verbindung mit mehreren anderen Benediktinerabteien ins Werk gesetzt hat. Es ist das die in der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung erscheinende Doppelsammlung **Liturgiegeschichtliche Quellen** und **Liturgiegeschichtliche Forschungen**. Wie Abt Herwegen in einem Begleitwort dazu sagt, tritt diese Sammlung „in bewußter und gewollter Anlehnung an die im Jahre 1900 von Abt F. Cabrol gegründeten Monumenta ecclesiae liturgica ins Leben". „Beide Abteilungen sollen ein Archiv der liturgiegeschichtlichen Forschungen bilden, der Ausführung bestimmter Aufgaben derselben vorarbeiten und durch Einzelforschung auf breitester liturgievergleichender Grundlage helfen, allmählich die Linien der geschichtlichen Entwicklung des Gottesdienstes und seiner Texte zu zeichnen und die diese Entwicklung bestimmenden Gesetze aufzuzeigen." Erfreulicherweise hat das Unternehmen dadurch eine sehr breite Grundlage erhalten, daß die liturgiegeschichtlichen Forschungen in engste Fühlung und Verbindung mit den religionsgeschichtlichen Studien gebracht worden sind. Als hervorragender Vertreter dieser Wissenschaft ist Professor Dr. Dölger Mitherausgeber der liturgiegeschichtlichen Forschungen geworden. Das schönste Beispiel von Gelehrtenselbstlosigkeit hat P. Beda Kleinschmidt dadurch gegeben, daß er diese beiden Samm-

lungen bereitwilligst an die Stelle der von ihm geplanten „Edition von Handschriften" und „Beiträge" zur Geschichte der Liturgie treten ließ. – In Heft 1/2 der liturgiegeschichtlichen Quellen bietet uns P. Mohlberg erstmals in kritischer Ausgabe die Handschrift Nr. 348 der Stiftsbibliothek zu St. Gallen dar als den ersten und ältesten Zeugen des sog. „gregorianisierten Gelasianums aus dem achten Jahrhundert" in alamannischer Überlieferung. „Vielfache Textverbesserungen und manche Randvermerke stellen die Handschrift mitten in die Zeit des Überganges vom gregorianischen Gelasianum zur alkuinschen Reform." In der Einleitung berichtet M. zunächst allgemein über die Geschichte der textlichen Gruppierung der Handschriften römischer Sakramentare, sagt uns Näheres über die fränkische Rezension des Gelasianums und beschreibt dann ausführlich die hier edierte Handschrift. Es ist eine Darstellung, reich an interessanten und bedeutsamen Einzelheiten. Die Art, wie der Text des Sakramentars selbst geboten wird, gibt dem Herausgeber ein glänzendes Zeugnis für seine volle Beherrschung der gestellten Aufgabe, für seine große wissenschaftliche Sorgfalt und editionstechnische Sicherheit. Eine erstaunlich große, fleißige Arbeit steckt in diesem Bande, der die Reihe der „Liturgiegeschichtlichen Quellen" in vielversprechender Weise eröffnet.

Liturgie und Kunst von Dr. Karl Wilk (Verlag und Druck von Fredebeul u. Koenen, Essen; 160 S., geb. *M* 2,–). Das Werkchen ist erschienen als Band 2 der Sammlung „Religiöse Bibliothek für Gebildete". Es ist sehr zu begrüßen, daß ein solches Büchlein in dieser Sammlung Aufnahme gefunden hat. Unseren gebildeten Laien zeigt es in ansprechendster Form, wie die bildenden Künste, Baukunst, Plastik und Malerei sowie auch die Tonkunst und Poesie der kirchlichen Liturgie dienen, um ihr die Weihe der Schönheit zu verleihen. Freilich paßt der Titel „Liturgie und Kunst" nicht so recht für mehrere Kapitel wie: Die freudenreiche Mutter, ihre Verehrung in alter deutscher Zeit, Unsere Liebe Frau in Alt-Flandern, Das Madonnenbild in Czenstochau, Christi Abschied von seiner Mutter, Ein vielverehrter Heiliger, Der Triumph der hl. Elisabeth. Nicht zur Liturgie, sondern allgemein zum religiösen Leben ist da die Kunst in Beziehung gebracht. Jedenfalls ist aber das Büchlein trefflich geeignet, das Leben mit der Kirche zu fördern. Geistliche, die Stoff zu religiösen Vorträgen suchen, werden mit großem Nutzen zu ihm greifen.

Der Akademiker. Gebete und Erwägungen für die akademischen Stände, zunächst für Universitätsstudenten. Von Professor Dr. Hubert Lindemann. (Verlag der A. Laumannschen Buchhandlung, Dülmen; 512 S., geb. Kunstld. Rtschn. *M* 3,–.) Trotz der reichen, leider allzu reichen Gebetbuchsliteratur muß man dem Erscheinen dieses Büchleins seine volle Berechtigung zuerkennen. Sieht man in den Händen unserer Studenten und Studentinnen für die Beiwohnung der heiligen Messe am liebsten erst das Missale, so wünscht man ihn doch noch sehr für die anderen Andachtsübungen ein solches Büchlein wie dieses, das aus genauer Kenntnis der Bedürfnisse der akademischen Jugend unserer Zeit hervorgewachsen ist. In der Darstellung und Auswahl des Gebetsteiles ist stets dem besonderen Bedürfnisse und dem Bildungsgrade der Universitätsstudenten gebührend Rechnung getragen worden. Es sind auch manche fremdsprachliche Texte aufgenommen, u. a. Meßandachten und biblische Lesungen, Psalmen und Hymnen in griechischer, lateinischer, französischer und englischer Sprache. Den zweiten Hauptteil bilden achtzehn kurze, aber sehr gut gewählte Belehrungen über apologetische, ethische, aszetische und soziale Fragen, deren geschickter Beantwortung der Student zur Festigung seiner katholischen Weltanschauung besonders bedarf.

Wie P. Richstätter S. I. in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1919, S. 112) **Die Herz-**

Jesu-Verehrung bei den deutschen Franziskanern des 13. Jahrhunderts würdigt, zeigt er uns in der Abhandlung der Stimmen der Zeit (Jahrg. 49 B. 2 S. 53 ff.): **Ein niedersächsischer Apostel der altdeutschen Herz-Jesu-Verehrung**, wie eifrig auch schon für diesen Kult der westfälische Fraterherr Johannes Veghe, ein Münsteraner, durch seine Predigten und mystischen Schriften in der letzten Hälfte des 15. Jahrhunderts gewirkt hat. Der von Richstätter angekündigten Schrift über die Herz-Jesu-Verehrung des Mittelalters sieht man mit großem Interesse entgegen.

Dr. Ott in Roxheim stellt die Frage: **Kann ein Seliger, Beatus, Kirchenpatron sein?** (Theolog.-prakt. Quartalschr. Linz, Jahrg. 1919, S. 62.) Die Bestimmungen des neuen Codex iuris canonici (can. 1168 § 3) gestatten es nur mit päpstlicher Erlaubnis. O. zeigt aber in seinen weiteren Ausführungen über den seligen Rupertus als Kirchenpatron von Bingerbrück und über den seligen Potentinus und seine Söhne, die seligen Felizius und Simplizius, Kirchenpatrone in Wehr bei Maria-Laach, daß es sich wie hier so auch sonst in manchen Fällen nicht um Selige im liturgischen Sinne handelt, sondern tatsächlich um Heilige.

C. Gierse, Subregens.

Missionswissenschaft.

1. **Einführung in die Missionswissenschaft** (Münster 1917, Aschendorff; III und 208 S., ℳ 4,50). Von Univ.-Prof. Dr. J. Schmidlin. 2. **Katholische Missionslehre im Grundriß** (Ebenda 1919, VII und 468 S., ℳ 12,50). Von demselben. Zu 1. An die Spitze der von ihm herausgegebenen Missionswissenschaftlichen Abhandlungen und Texte hat Prof. Schmidlin zweckmäßig seine Einführung in die Missionswissenschaft gestellt. In der Vorrede erbittet er weitgehende Nachsicht für diese Arbeit. „Denn ich bin mir wohl bewußt, daß sie viele Lücken aufweist und einer gründlicheren Durcharbeitung bedurft hätte. Aber da mir die Zeit dazu fehlte, sah ich mich vor das Dilemma gestellt, die Publikation entweder ganz zu unterlassen oder sie in dieser mehr hingeworfenen Skizzierung zu wagen." Gern wird man dem verdienten Autor, der einen so beträchtlichen Teil seiner Arbeitszeit den Aufgaben der heimatlichen Missionspflege geopfert hat, mildernde Umstände zubilligen. Der Anlage nach zerfällt das Buch, dessen ursprünglichen Kern die Vorlesungen des Verfassers aus dem Jahre 1910 bilden, in zwei Hauptteile, die allgemeine (1—58) und die spezielle Einführung (59—199). Der erste Teil behandelt den Stand, Begriff, Charakter und Stellung der Missionswissenschaft, ihren Wert und Nutzen, die Methode ihres Studiums und ihre wesentlichen Grundbegriffe, während die spezielle Einführung die einzelnen Disziplinen der Missionswissenschaft (Missionsgeschichte, Missionskunde, grundlegende Missionstheorie, Missionsrecht, Missionsmethodik, in einem Anhang die Hilfsdisziplinen, vorab Sprach-, Völker- und Religionskunde) nach Gegenstand, Umfang, Gliederung, Methode und Quellen vorführt. In höherem Grade als die allgemeine Einführung hat dieser spezielle Teil Anspruch auf Anerkennung als wertvoller Beitrag zur Förderung der Missionswissenschaft, der sowohl den Studierenden wie auch den Forschern der Missiologie schätzenswerte Dienste tut. Das gilt namentlich von den ausgezeichneten Darlegungen über Missionsgeschichte, bei denen der Verf. sich auf dem ihm am besten vertrauten Boden bewegt. Unter den Verbesserungswünschen für die hoffentlich schon bald notwendige zweite Auflage sei im allgemeinen genannt die gleichmäßigere und vollständigere Verzeichnung der einschlägigen Literatur und eine Neufassung einzelner Aufstellungen, deren ältere Formulierung auf den Stand der „Missionslehre" des Verf. zu bringen wäre, namentlich im fünften Kapitel der allgemeinen Einführung. Die Kritik im einzelnen bleibe einer anderen Gelegenheit vorbehalten. Nur hinsichtlich eines Punktes sei es mir gestattet,

hier eine abweichende Meinung zu äußern, um die Fachgenossen zu weiterer Nachprüfung zu veranlassen. Es ist das besondere Verdienst Prof. Schmidlins, die Einteilung der Missiologie[1] gemäß seiner Gabe für Systematisierung endgültig geklärt zu haben. Er unterscheidet zunächst die beiden großen Gebiete der Missionskunde, die sich mit den tatsächlichen Geschehnissen, und der Missionstheorie oder Missionslehre, die sich mit der theologischen Begründung (dogmatisch, ethisch, apologetisch, biblisch), der kirchlichen Regelung (Missionsrecht) und den methodischen Grundsätzen des Missionsbetriebes (Missionsmethodik) befaßt. Die Missionskunde zerfällt nach Schmidlin in die Unterabteilungen der Missionsgeschichte, die die Vergangenheit, und der Missionskunde im engeren Sinne, die die Missionsgegenwart erforscht und darstellt. Ob diese Unterscheidung sich durchsetzen wird, erscheint mir zweifelhaft, da die für sie angeführten Gründe zum mindesten nicht zwingend sind. S. 20 heißt es: „Beide unterscheiden sich aufs unzweideutigste durch Gegenstand wie durch Methode"; S. 58: „... daß beide Existenzweisen der Mission [Vergangenheit wie Gegenwart] Objekt der wissenschaftlichen Erkenntnis sind oder doch sein können, daß aber auch beide gegenständlich wie methodisch im Hinblick auf diese Erkenntnis sich unterscheiden, braucht wohl nicht weiter nachgewiesen zu werden." S. 110 dagegen bekennt der Autor: „Es ist fraglos, daß die Missionskunde, um wissenschaftlich zu sein, die Missionsgegenwart nach den gleichen Gesetzen zu erforschen und darzustellen hat, wie die Missionsgeschichte das vergangene Missionsleben"; und weiterhin S. 111 nach Hervorhebung des unaufhörlichen Wechsels im Missionsleben: „Dies gilt namentlich für das fließende Objekt der Missionskunde, die hic et nunc gegenwärtigen Ereignisse und Entwicklungen, die eigentlich im Moment der Schilderung schon Vergangenheit sind, also der Missionsgeschichte angehören, ..." Nach diesen von Schm. selbst gemachten Zugeständnissen geht die Missionskunde (im Sinne Schmidlins) nach denselben Gesetzen vor wie die Missionsgeschichte und sie behandelt dasselbe Objekt, nämlich die Vergangenheit. Ob diese Vergangenheit ein Vierteljahr oder ein Vierteljahrhundert zurückliegt, ändert nichts an dem wesentlichen Umstande, daß das Objekt in beiden Fällen der Vergangenheit angehört. Wenn wir mit einer verzeihlichen Ungenauigkeit das erst seit kurzem der Vergangenheit angehörende Gebiet der Geschichte Gegenwart nennen, so kann das doch kein Grund sein, dafür eine eigene Disziplin zu konstruieren. Auch die von Schm. hervorgehobene Regel, daß bei der Darstellung der „Missionsgegenwart" die zeitliche Gliederung des Stoffes, die bei der weiter zurückliegenden Vergangenheit obenan steht, fortfällt, und nur die räumliche und sachliche Gliederung in Frage kommt, bedarf in etwa der Einschränkung, da der Zeitraum der jüngsten Vergangenheit, den die „Gegenwart" umfaßt, eine Reihe nacheinanderfolgender Begebenheiten umfassen kann. Jedenfalls kann um dieser Regel willen die Aufstellung einer eigenen Disziplin schwerlich gefordert werden. Überdies besagt der von Schm. gewählte Name „Missionskunde" an sich nicht, was durch ihn bezeichnet werden soll, und bedarf daher fortwährender Erklärung, um nicht irreführend zu wirken. So wird es vielleicht besser bei der älteren, katholischerseits von P. Robert Streit O. M. I., protestantischerseits von Gustav Warneck angenommenen Ausdrucksweise bleiben, daß auch die Darstellung der „Gegenwart", d. h. in Wirklichkeit: der jüngsten Vergangenheit, zur Missionsgeschichte gerechnet wird. — Zu 2: Wer von der Lektüre des ersten Teiles der Schmidlinschen Einführung

[1] Es fehlt bis jetzt ein knapper, auch im Auslande brauchbarer Ausdruck für die Termini „Missionswissenschaft" und das schwerfällige „Missionswissenschaftler" oder das mehrdeutige „Missionstheoretiker". Die beste Aussicht, sich durchzusetzen, haben die überall verständlichen Bezeichnungen Missiologie und Missiologe.

zu seiner Missionslehre übergeht, fühlt bald mit Befriedigung heraus, daß er ein nach Inhalt und Fassung reiferes Werk vor sich hat. Zwar ist seiner Missionslehre der originale Zug, der Warnecks Missionslehre kennzeichnet, nicht in demselben Grade eigen, aber dafür bekundet sich hier in besonderem Maße die Stärke des Münsterschen Gelehrten, die Forschungsergebnisse von katholischer wie von protestantischer Seite, die mit Genauigkeit gebucht und nur selten übersehen sind, selbständig zu disponieren und kritisch zu verarbeiten, so daß sein Werk den augenblicklichen Stand der Forschung und der aktuellen Probleme mit relativ großer Vollständigkeit wiedergibt. Es werden daher sowohl praktische Missionare und heimatliche Seelsorger, wie auch vor allem die angehenden Glaubensboten, wenn sie sich in die bisweilen etwas abstrakte Darstellungsweise des Verf. hineingefunden haben, aus dem Studium der Missionslehre viel Belehrung und Anregung schöpfen können. Wer dieses Buch aufmerksam liest, die Präliminarien mit ihrer Geschichte der Missionstheorie und deren literarischen Quellen, die so nüchtern lautenden Kapitel Missionsbegründung, Missionssubjekt, Missionsobjekt, Missionsziel und Missionsmittel, vor dessen Auge ersteht allmählich der Riesenbau des Weltapostolates, angefangen von dem tief in Gottes Erbarmen und der menschlichen Bestimmung ruhenden Fundament, vollführt durch die menschlichen Träger des Evangeliums, deren Rettungs- und Erziehungsarbeit, einerseits bestimmt durch die Entwicklungsstufe und Eigenart der zu missionierenden Völker, anderseits geleitet und geläutert durch das hehre Ziel ihres Liebeswerkes, in der umsichtigen, intensiven Anwendung aller gottgegebenen Mittel und der Gesetze religiös-sittlicher Erziehungskunst, zu einem unvergleichlich wertvollen Dienst an der Menschheit sich gestaltet, der wie ein Brennpunkt alle geistigen und sozialen Kraftströme in sich faßt, um sie mit gesteigerter Energie wieder als hebende, bildende, heiligende Lebensmächte in die Welt hinauszusenden. Der Darstellung der geistigen Grundlagen und Gesetze dieser einzigartigen Erscheinung in der religiösen und sittlichen Entwicklung der Menschheit wird Schmidlins Missionslehre in weitgehendem Maße gerecht. Daß ein kritisches Auge hie und da noch Lücken und Versehen entdeckt, ist unvermeidlich. Je enger der Verf. den Zusammenhang mit der Wirklichkeit des Missionslebens aufrecht hält, desto mehr wird seine Missionslehre der Missionspraxis dienen.

Hangelar. F. Schwager S. V. D.

Christliche Kunst, Archäologie.

Paramentik. Von Helene Stummel (Kösel). Von dem auf 15 Lieferungen (für Subskribenten à ℳ 3,—) berechneten Werk liegt zurzeit die fünfte vor. Sie bringt auf zwölf Tafeln eine Fülle geschmackvoller, immer auf Photographie ausgeführter Arbeiten beruhender Vorlagen. Einen besonderen Wert erhält die vorliegende Lieferung dadurch, daß sie endlich die Farbentafel bringt, welche für die richtige Benutzung des ganzen Werkes Voraussetzung ist. Sie bringt in neun Skalen von je sechs Abstufungen fein abgestimmte Farben, deren Zusammenstellung immer ein harmonisches Farbenspiel ergeben. In den Vorlagetafeln des Werkes sind jeweils Nummern eingezeichnet, welche auf den zu wählenden Farbton in der Farbentafel hinweisen. Wünschenswert wäre es gewesen, statt der in Farbendruck hergestellten Tafel eine aus Stickseide hergestellte Tabelle dem Werke beizufügen. Da eine solche aber infolge der durch den Krieg bedingten Schwierigkeiten zurzeit unmöglich hergestellt werden konnte, sind wir mit der gedruckten Tabelle vorläufig gern zufrieden, müssen aber den Wunsch aussprechen, daß nach Eintritt günstigerer Zeitverhältnisse den Beziehern des Werkes Gelegenheit geboten würde, sich in den Besitz einer Tabelle aus Stickseide-Proben zu setzen.

Die drei letzt erschienenen Hefte der **Zeitschrift für christliche Kunst** (Düsseldorf, Schwann; M 12,–) sind besonders bemerkenswert. Das Schlußheft des 31. Jahrgangs (Nr. 11/12) ist ganz dem Gedächtnis des verstorbenen Domkapitulars Schnütgen gewidmet, der seit 1888, also dreißig Jahre hindurch, die Zeitschrift geleitet hatte. Eine Reihe von Freunden des Verstorbenen haben sich zusammengefunden, um Schnütgen als Sammler, Kunstschriftsteller und Kunstförderer, aber auch als Priester und Freund zu würdigen. Das erste Heft des 32. Jahrganges bietet einen programmatischen Aufsatz, „Neue Zeiten, neue Ziele" betitelt, aus der Feder des neuen Schriftleiters, des Museumsdirektors Dr. F. Witte, der schon zu Lebzeiten Schnütgens zeitweise die Herausgabe der Zeitschrift besorgt hatte. Mit flammenden Worten ruft er alle Beteiligten auf, gerade jetzt für die Pflege einer wahrhaft zeitgemäßen, tief religiösen Kunst einzutreten, da er hierin eines der wichtigsten Mittel erblickt, „das Volk aus verschlammten Tiefen auf die sonnigen Straßen eines Lebens zu heben, auf denen es zu seinem Ziele kommt, zu seinem Gott". Von Herzen wünschen wir dem neuen Herausgeber vollen Erfolg seiner Bemühungen, um so mehr als er dem verstiegen Neuen bei allem, manchem vielleicht zu kühn erscheinenden Fortschrittsdrange nicht das Wort reden will, vielmehr daran festhält, daß der Künstler mit dem Volke leben und empfinden und eine Ausdrucksform suchen muß, durch die er dem Volke verständlich wird. Im zweiten Hefte des laufenden Jahrganges behandelt Witte die überaus wichtige Frage der „Erziehung des Klerus zur Kunst". Mit Recht betont er, daß ein kunstgeschichtlicher Unterricht nicht genügt, sondern daß der junge Theologe vor allem lernen muß, zu unterscheiden zwischen gut und schlecht, schön und häßlich, Kunst und Afterkunst. Er muß deshalb nicht nur die alte Kunst kennen lernen, sondern auch mit dem Kunstschaffen der Gegenwart in Fühlung gebracht werden und selbst eine gewisse Kenntnis des Materials und der Techniken erwerben. W. macht dann praktische Vorschläge für die Ausbildung des Klerus, die sicher brauchbare Anregungen enthalten, wenn auch bei der Verschiedenheit der Verhältnisse in den verschiedenen Diözesen sicher eine ganz einheitliche Regelung kaum durchführbar ist.

Aus dem laufenden, 15. Jahrgang, der Münchener Zeitschrift **„Die christliche Kunst"** sei hervorgehoben ein reichillustrierter Aufsatz von Dr. Paul Mayer über die prächtigen Malereien, die Fritz Kunz in der Institutskirche zu Ingenbohl ausgeführt hat. Wenn man sieht, wie dieser große Schweizer Künstler eine katholische Kirche nach der anderen in der Schweiz malt, darunter sogar Institutskirchen, so fragt man sich, warum anderswo Ähnliches nicht möglich ist, warum in weiten vorwiegend katholischen und dazu reichen Gebieten Deutschlands niemals ein wirklich bedeutender Künstler zur Ausmalung einer Kirche gewonnen wird, diese vielmehr fast immer ganz untergeordneten Kräften des Dekorationsgewerbes überlassen wird. Aus den weiteren Heften sei erwähnt ein Artikel von Jos. Walter über den deutschen Malerfürsten Matthias Grünewald, in dem besonderer Nachdruck darauf gelegt wird, das Hauptwerk Grünewalds, den Isenheimer Altar in Kolmar – den wir übrigens mit Elsaß für Deutschland verloren haben – als aus einem einheitlichen, festdurchdachten Bilderprogramm hervorgegangen darzutun.

Aus dem laufenden 11. Jahrgang des **Pionier** (Gesellschaft für christl. Kunst, München; M 3,60) seien besonders eine Reihe von Grabmalentwürfen hervorgehoben.

Anregungen für Kriegergrabmäler. Herausgegeben von der Rheinischen Beratungsstelle für Kriegerehrungen. Heft 3: Eisenkreuze (Moers 1918, Aug. Steiger; M 1,65). Das Heft enthält eine Reihe guter Entwürfe für Grabkreuze aus Schmiedeeisen und Gußeisen. Einspruch erheben möchten wir jedoch gegen die roh gehämmerten Eisenplatten von Grasegger. Diese haben mit Kunst nichts mehr zu

tun. Es ist sehr zu beklagen, daß solche Vorlagen in das Heft aufgenommen wurden, da sie in Handwerkerkreisen verwirrend wirken müssen.

Kölner Erinnerungen von Alexander Schnütgen (Köln o. J. [1919], ℳ 5,–; in Ppbd. ℳ 6,–). Der berühmte Kölner Prälat und Kunstsammler bewahrte infolge seines mehr als 50jährigen Aufenthaltes in Köln und dank seines erstaunlichen Gedächtnisses eine Fülle interessanter Erinnerungen aus dem Kölner Leben, die er in ungemein anziehender und fesselnder Weise zum besten zu geben wußte. Ein guter Teil dieser Erinnerungen wurde von Sch. kurz vor seinem Tode schriftlich niedergelegt. Haben die mitgeteilten Einzelheiten auch vorwiegend lokales Interesse, so bringt es doch die Bedeutung Kölns und die außergewöhnliche Persönlichkeit des Verfassers mit sich, daß diese Erinnerungen auch außerhalb Kölns viele Freunde und Leser finden werden. In den ältesten Erinnerungen spielt der gesellige Verkehr unter den Kölner Geistlichen die Hauptrolle. Später treten die Bestrebungen zur Förderung der Kunstforschung und des Sammelwesens mehr in den Vordergrund.

Grundriß der christlichen Archäologie. Von D. Dr. Viktor Schultze, Universitätsprofessor in Greifswald (München 1919, C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung; Ppbd. ℳ 5,–). Der vorliegende, nur mit einem Titelbilde ausgestattete Grundriß behandelt den altchristlichen Grab- und Kirchenbau, die altchristliche Malerei, Plastik, Kleinkunst und Ikonographie. Der handliche Band, der die wohlerwogenen Ergebnisse einer vierzigjährigen wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Gegenstande klar und übersichtlich zusammenstellt, führt den Anfänger bequem in die christliche Archäologie ein, wird aber auch darüber hinaus als knappgefaßte Übersicht gute Dienste tun und gern gekauft werden. Ganz vereinzelt begegnet man in religionsgeschichtlicher Hinsicht einer Ansicht, der wir nicht ohne weiteres zustimmen können.

Die Grundzüge der gotischen Baukunst. Von Dr. Johannes Schinnerer (Voigtländers Quellenbücher Nr. 23; ℳ 1,20). Eine Einführung in die gotische Baukunst von gedrängter Kürze, die ihren Zweck gut erfüllt. Die 67 Abbildungen bringen zum Text ein sehr reiches und gutes Anschauungsmaterial. Daß allerdings Verf. die spätesten gotischen Hallenkirchen, in denen sich eine deutsche Sondergotik von ausgeprägtester Eigenart offenbart, mehr zur Renaissance als zur Gotik rechnen will, befremdet einigermaßen. A. Fuchs.

Philosophie.

Untersuchungen zur Logik der Gegenwart von Dr. Wilhelm Koppelmann, Professor an der Westfälischen Wilhelms-Universität. I. Teil: Lehre vom Denken und Erkennen; ℳ 6,50. II. Teil: Formale Logik. Lehre von den Mitteln und Gesetzen des Gedankenaustausches. (Berlin 1918, Verlag von Reuther u. Reichard; ℳ 12,–.) Der Verfasser besitzt die seltene Kunst, die schwierigsten philosophischen Probleme in allgemein-verständlicher und anschaulicher Weise zu behandeln. Eine Reihe der wichtigsten logischen und erkenntnistheoretischen Fragen der Gegenwart gelangen zu umfassender Untersuchung und übersichtlicher, interessanter Darstellung. Dabei weiß der Verfasser überall mit einem reichen Anschauungsmaterial besonders aus der Mathematik und den Naturwissenschaften zu dienen. Manche kritische Partien des Werkes sind wissenschaftlich wertvoll und überzeugend, die kantianische Grundlage desselben führt jedoch zu extremen Lösungen, die vielfach abzulehnen sind. Auch der Zweck der Logik als Gedankenaustausch scheint uns zu eng gefaßt.

Grundlehren der Logik von Dr. Alois Höfler, Professor an der deutschen Universität in Prag. Fünfte Auflage. (Leipzig u. Wien, G. Freytag; ℳ 3,30.) Ein kurzgefaßtes, mit mannigfachen Beispielen illustriertes Kompendium der wichtigsten

Regeln des richtigen Denkens, das zur ersten Einführung wohl geeignet ist. Mittelpunkt und Ziel des Denkens sind nach demselben die evidenten Urteile. Da diese vom Vorstellen abhängig sind und in vielen Fällen uns erst durch Schließen zugänglich werden, so gliedert sich der erste Teil der Logik oder die Elementarlehre in die Lehre von den logischen Vorstellungen, den logischen Urteilen oder die Lehre von der Evidenz und der Ableitung und Begründung der Urteile oder die Lehre von der mittelbaren Evidenz. Die Ergebnisse verwertet dann zu methodischer Verknüpfung der zweite Teil der Logik oder die Methodenlehre. In der soeben erschienenen Biographie Franz Brentanos von O. Kraus wird behauptet (S. 15 f.), daß dies Lehrbuch von ungedruckten Untersuchungen Brentanos Gebrauch mache.

Institutiones Philosophicae auctore C. Willems, Philosophiae in seminario Trevirensi Professore. Vol. II. continens Cosmologiam, Psychologiam, Theologiam naturalem. Tertia editio. Treveris 1919. Off. ad. S. Paulinum. ℳ 20,—.

Kants Erkenntnislehre. Dargestellt und gewürdigt von Dr. theol. et phil. C. Willems, Professor der Philosophie am Priesterseminar zu Trier. (Trier 1919, Paulinus-Druckerei; ℳ 1,50.) Das in unserer Zeitschrift früher angezeigte und gewürdigte Lehrbuch der Philosophie von Willems erscheint in seinem zweiten Teile in dritter vermehrter Auflage. Die neueste Literatur ist überall nachgetragen. Die physiologischen Partien sind erweiterte Abhandlungen mit Illustrationen geworden, ergänzt wurden auch die Thesen über die psychischen Akte und die Natur des Bewußtseins. – Die Schrift desselben Verfassers über Kants Erkenntnislehre ist eine bereits in dem Werke: „Grundfragen der Philosophie und Pädagogik" veröffentlichte und durch Streiflichter auf den gegenwärtigen Zustand der Philosophie in Deutschland ergänzte Abhandlung, die in leichtverständlicher Weise in die kantische Philosophie einführt.

Persönlichkeit. Eine christliche Lebensphilosophie von D. Emil Pfennigsdorf, Professor an der Universität in Bonn. (Schwerin 1919, Verlag von Fr. Bahn; ℳ 8,–.) Das Büchlein stellt in überaus geistvoller Weise das moderne und christliche Denken einander gegenüber und sucht die Lösung der Lebensfragen in einem gläubig-christlichen Sinne, dem auch der Katholik fast immer die Zustimmung schenken kann.

Friedensfreudenquelle von Otto Hartmann (Otto von Tegernsee). Zweite verbesserte Auflage. (Regensburg, J. Manz; ℳ 6,–.) Eine Lebensphilosophie in poetischer Form, die auch den weitesten Kreisen verständlich ist. Sie hat sich zugleich das schöne Ziel gesetzt, dem schwer leidenden deutschen Volke die Wege zum wahren Frieden und zu echter Herzensfreude zu weisen. Das dürfte auch bei allen, die das geschmackvoll ausgestattete Buch zur Hand nehmen, in bester Weise gelingen.

J. Feldmann.

Soziale Frage, Vereinswesen.

Ein prächtiges Bauernbuch schenkt uns Josef Weigert, **Das Dorf entlang** (Freiburg 1919[3], Herder; 460 S., ℳ 10,–, geb. ℳ 12,–). Mit innerer Anteilnahme und herzlicher Liebe, aber auch mit offenem Auge für Licht- und Schattenseiten behandelt er das Bauernleben, die Bauernarbeit, den Bauerncharakter, die Bauernfamilie, um mit einem Ausblick auf den „Bauer der Zukunft" zu schließen. Es sind keine gelehrten Abhandlungen, sondern lebenswarme Schilderungen mit vielen kleinen Erzählungen, Sprichwörtern, Scherzen usw. durchsetzt (vielleicht sind einige „Mätzchen" sogar überflüssig); so wird man es auf dem Lande gern lesen; aber es wäre wohl noch wichtiger für die Städter, die selten richtige Anschauungen vom Bauern haben. Der Verf. ist kein Schönfärber; einzelnes, was er als Schwäche bezeichnet, möchte ich

nur „Eigenart“ nennen; aber die Bauern sind nicht so empfindlich, wenn man sie nur liebhat und Verständnis für ihre harte Arbeit zeigt. Möge das Buch helfen, heimatliche Art und ländlichen Sinn zu pflegen. „Die Bedeutung des Bauern wird wachsen; denn er ist geblieben, was er war: die Grundlage und der Brotvater des Volkes. Alles andere ist ins Wanken geraten . . . Drum soll der Bauer sich selber treu bleiben . . . Er soll nicht danach streben, ein schlechter Abklatsch der Stadt zu werden.“ (Schluß.) – Für packende Vorträge auf dem Lande ist das Buch eine reiche Fundgrube.

In der Sammlung „Das Völkerrecht“ (hrsg. von der Kommission für christl. Völkerrecht) behandelt der bekannte Nationalökonom H. Pesch **Ethik und Volkswirtschaft** (Freiburg 1918, Herder; 164 S., ℳ 4,–). Das Buch bietet eine Zusammenfassung wichtiger Abschnitte aus der großen „Nationalökonomie“ des Verf. in abgeklärter aber auch stark konzentrierter Form. Der Hauptgedanke, der immer wieder zum Durchbruch kommt, ist dieser: Im Wirtschaftsleben sind nicht nur äußere sachliche Faktoren tätig, sondern vor allem Menschen mit ihrer Arbeit und ihrem Gewinnstreben; daher ist es nicht möglich, die Volkswirtschaft den Gesetzen der Ethik zu entziehen. Von mehreren Seiten ist bemerkt worden, daß der Verf. klarer zwischen der technischen Seite und dem Geiste der Wirtsch. hätte scheiden sollen. Auch würdigt er manche Schwierigkeiten, z. B. d. iustum pretium kaum hinreichend. Aber mit allem Recht wendet er sich gegen die bequeme Formel, daß wir im Wirtschaftsleben nur danach zu schauen hätten, welche Organisationsformen äußerlich am leistungsfähigsten seien.

Der Titel des Buches „**Soziale Fürsorge**“ von E. G. Dresel (Berlin 1918, Karger; 225 S., ℳ 11,–) verspricht zuviel; es werden in der Hauptsache nur soziale Probleme behandelt, soweit sie für den Arzt von Interesse sind; nach seiner Meinung ist freilich die soziale Fürsorge lediglich ein Teil der sozialen Hygiene; aber die umgekehrte Auffassung ist entschieden mehr berechtigt. Es werden besprochen: Mutterschutz, Geburtenrückgang, Säuglingssterblichkeit, Gefährdung des Kleinkindes usw., Geschlechtskrankheit, Prostitution, Tuberkulose, Alkoholmißbrauch und Wohnungsnot. Der Verf. zeigt gutes Verständnis und warmes Empfinden für unsere sozialen Nöte, im allgemeinen auch großen sittlichen Ernst. Um so mehr ist zu bedauern, daß er in der Frage der Schwangerschaftsunterbrechung, der Benutzung antikonzeptioneller Mittel und des Verkehrs mit Dirnen zu Konzessionen sich herbeiläßt, die wir nie billigen können.

Der Marburger Rechtslehrer Walter Schücking hat eine Anzahl von Vorträgen und Aufsätzen aus dem letzten Jahrzehnt zusammengestellt zu einer Studie: **Der Bund der Völker** (Leipzig 1918, Neuer Geist-Verlag; 172 S., ℳ 6,–). Er ist seit langem als überzeugter Pazifist bekannt und behandelt besonders gern die Bemühungen, eine internationale rechtliche Organisation zur Beilegung von Streitigkeiten verschiedener Völker zu gründen, wobei die Haager Konferenzen mit viel Liebe gewürdigt werden. „Die Zukunft der Kulturnationen ist abhängig von der Versöhnung von Nationalismus und Internationalismus“ (82). Der immer wieder hervorgehobenen Kulturbedeutung des Krieges gegenüber betont er die unvergleichlich größeren Schäden, welche er anrichtet. Schade, daß die Aufsätze nicht ineinander verarbeitet wurden; dann wäre bessere Übersicht erzielt und unnütze Wiederholungen gleichartiger Wendungen vermieden worden.

In „Ferdinand Schöninghs Sammlung von Quellenstoffen für den Geschichtsunterricht an höheren Lehranstalten“ veröffentlichte Rud. Schulze eine **Quellensammlung zur Staats- und Bürgerkunde** in 2 Heften (Paderborn 1914/5; ℳ 0,75

bzw. ℳ 1,20). Der erste Band (51 Nummern) gibt Quellenstoffe aus den Staaten der Griechen und Römer und aus dem Mittelalter (Staat und Kirche, Königtum und Kaisertum, Lehnswesen und Gerichte, Reichsverwaltung usw.), der zweite (60 Nummern) aus der Neuzeit (das Deutsche Reich seit 1519, der Deutsche Bund, das neue Reich, Brandenburg-Preußen, andere deutsche Bundesstaaten, Ausland). Solche Sammlungen werden zur Belebung des Unterrichtes nicht wenig beitragen. Über die Auswahl mögen Schulleute ein endgültiges Urteil fällen. Mir scheint aber, daß die Staatskunde (besonders Verfassungsfragen) etwas reichlich mit Proben bedacht ist; wichtige Gebiete der Bürgerkunde, wie z. B. das Schulwesen fehlen ganz, andere wie die soziale Fürsorge sind unzureichend bedacht (z. B. keinerlei Probe zum Arbeiterschutz). Ob nicht auch das Allg. Landrecht und das BGB. mit Proben hätten vertreten sein sollen (statt etwa Nr. 14, 18, 25, 28 in Bd. II)?

Vom Geiste der deutschen Demokratie spricht August Pieper (M.-Gladbach 1919[3], Volksverein; 64 S., ℳ 1,50), von ihren Gefahren, ihrem Aufbau und der Erziehung zur Demokratie. Er tritt dem mächtigen demokratischen Streben sehr vorurteilslos gegenüber, verlangt aber entschieden, daß in den einzelnen Bürgern zunächst wahrhaft demokratische, d. h. freiheitliche und zugleich freiheitachtende Gesinnung herrschend werde. Die Demokratie muß von unten auf gebaut werden, besonders in der gewissenhaften Erfüllung der täglichen Aufgaben des Gemeinde- und Staatslebens: Pflege und Aufbau des Eigenlebens der natürlichen Legensgemeinschaft in Familie, Berufsgemeinschaft und Standesleben, in Arbeitsgemeinschaften und Volkspflege usw. (S. 43 ff.). Ähnliche Gedanken zum Gebrauche für die Kanzel entwickelt (in etwas zu umständlicher Darstellung) A. Meyenberg, **Christliche Demokratie** (Luzern 1916, Räber; 95 S., 1,50 Fr.); in Städten wird dem Seelsorger solcher Stoff willkommen sein.

Karl Jünger, **Katholisch-sozialistische Mittelstandsbewegung** (Bonn 1918, Falkenroth; 67 S., ℳ 2,–) dürfte vergeblich gehofft haben, mit diesem Buche Sensation zu erregen. Er geht aus von der Gründung des † P. Tillmanns (Gesellschaft der göttlichen Liebe), deren leitenden Ideen von der Koblenzer Zeitschrift „Ständeordnung“ vertreten wurden, ebenso von einzelnen Schriftstellern wie Montanus (Pfr. Kirchesch), Kapl. Schopen, Ant. Orel (Wien). Ohne darauf eingehen zu wollen, inwieweit ihre Bestrebungen berechtigt waren, muß doch von vornherein gesagt werden, daß diese Gruppe zu klein war, um als neue sozialistische (?) Gruppe des Katholizismus bezeichnet zu werden; ganz ungehörig ist es aber, davon ausgehend lang und breit über allerhand wirkliche und angebliche Schwächen der katholischen Kirche zu reden, die ihre soziale Gefährlichkeit dartun sollen.

Der unermüdliche Rektor A. Heinen (M.-Gladbach) hat uns eine Schrift **Von Mutterleid und Mutterfreud** (Günzburg 1918, Hug; 280 S., ℳ 2,–) geschenkt, die 58 weihevolle Lesungen für Mütter enthält, die sich naturgemäß besonders auf Haus und Kinder beziehen; sie sind z. T. in die Form einer Ansprache Gottes an die Mutter gekleidet. Die herzliche, Verständnis suchende Art H.s macht das Buch für unsere Tage recht geeignet. – Gleichfalls dem Hause gewidmet ist das Heft von Heinrich Saedler, **Das Heim und sein Schmuck** (M.-Gladbach [1919], Volksverein; 73 S., ℳ 1,10); es gibt in origineller (hin und wieder etwas gezierter) Weise Anleitung zur billigen und geschmackvollen Ausstattung eines schlichten Heimes. Beachtenswert ist seine Anregung, statt der in einfachen Häusern so überflüssigen „guten Stube“ ein eigenes Kinderzimmer einzurichten. W. Liese.



(17. 9. 19).



Zur Volkshochschulbewegung.

Von Oberlehrer Otto Müller, Soest (Westf.).

Alte Fehler.

Volksbildner hierzulande haben jahrzehntelang viel Aufwand und Aufhebens gemacht. Zufrieden sind sie nicht.

1. Sie haben das Volk nicht weit genug gefaßt, das einfache Volk.

Lag's an ihrer Methode?

J. Tews urteilt: „Humboldt-Akademie, Freie Hochschule, Volkstümliche Hochschulkurse, Lessing-Hochschule usw. in Berlin und ähnliche Veranstaltungen in anderen Großstädten, sie alle haben die Bildungsgrundlagen vor Augen, wie sie die Schulen für das mittlere Bürgertum geben, die Einjährigen-, Mittelschul- und höhere Mädchenschulbildung mit gesellschaftlichem Aufputz und gesellschaftlicher und beruflicher Ergänzung, einschließlich fremdsprachlicher Bildung im Englischen und Französischen voraussetzen. Wer eine größere Anzahl dieser Vorlesungen besucht, wird immer den Eindruck haben, daß die Vorträge, was Volkstümlichkeit und Allgemeinverständlichkeit anbetrifft, oft zu wünschen übrig lassen, in der Form wie im Stoffe . . . „Veranstaltungen für das Volk" müssen immer mit dem Durchschnittsmenschen rechnen und auf die durchschnittlichen Schulergebnisse der Volks- und Fortbildungsschulen und den Bildungsinhalt des gesellschaftlichen und beruflichen Lebens des Arbeiters und Kleinbürgers sich aufbauen[1]."

Die Gesellschaft für Verbreitung von Volksbildung wolle zwar ihre Arbeit auf eine geistige Einheit unseres Volkes aufbauen, anerkennt R. von Erdberg[2]. „Leider aber verrammelte man die Türe zum Tempel dieser geistigen Einheit sofort, indem man religiöse und politische Neutralität proklamierte, d. h. Religion und Politik als Elemente der Bildungsarbeit ausschaltete und damit auf alle die Kreise, die man gerade dadurch zu gewinnen hoffte, verzichten mußte, die Kreise, die eine religiöse oder politische Bildung gerade erstrebten." Im Politischen liegen die Hemmnisse wohl bei sozialistischen Arbeitern. An sie denkt anscheinend W. Rein, wenn er in seiner Verteidigung der alten „Kurse" klagt, Arbeiter seien am schwierigsten zur Beteiligung zu gewinnen, „weil sie einesteils im Banne einer politischen Partei stehen und nur von ihr Belehrung empfangen sollen, anderenteils weil ihre gesamte Lebensführung nicht dazu angetan ist, höhere Interessen

[1] Nach Wolfgang Heß, Die Volkshochschule, Halle 1919, S. 64 f.

[2] R. von Erdberg-Bäuerle, Volksbildung. Ihr Gedanke und ihr Verhältnis zum Staat, Berlin 1918, S. 51 f.

zu pflegen". In der ermüdenden Arbeitszeit und dem knappen Arbeitslohn, die er entschuldigend anführte, dürfte er freilich das Mangelhafte ihrer Lebensführung heute nicht mehr suchen[1]. Und doch bleibt die Abneigung vor allem linkssozialistischer Kreise gegen parteilich neutrale Volksbildung, wie mir ein namhafter Volksbildner einer westfälischen Industriestadt noch kürzlich versicherte. Religiöse Neutralität sehen sie lieber. Hier widerstrebt der andere Teil des Volkes, der noch christlich denkt. Aus guten Gründen, die wir später zu prüfen haben.

Man verdächtigt weiterhin die Motive der bisherigen Volksbildungsarbeit. Eduard Weitsch übertreibt zweifellos die Dringlichkeit seines Rufes nach „Sozialisierung des Geistes", wenn er schreibt, die Vermittlung von Bildung und Wissen sei bisher als Almosengeben nicht das gewesen, was not tat[2]. So haben es gewiß die meisten Volksbildner nicht gemeint, daß sie Almosen gäben. Sie haben sich ehrlich abgemüht um die Massen, die „an der Hobelbank und auf dem Kontorblock als kleinste Rädchen im Betriebe einer mechanisierten Welt ihre oft wenig erfreuliche Alltagspflicht werden tun müssen". Nur daß sie die Volksseele nicht verstanden und in unbeholfenem Übereifer Ergebnisse der Wissenschaft an den Mann bringen wollten, dem sie nicht denken halfen. Sie waren Optimisten — wie Weitsch. Denn der hofft, daß „diese möglichst ausgedehnte Wissensvermittlung in Zukunft durch die Einheitsschule ihren ordnungsmäßigen Ersatz finden wird". Bildung ist und bleibt aristokratisch. Weitsch begnügt sich, „apperzeptionsfähige Führer"[3] erzogen zu wünschen. Die breitesten Massen wird keine Volksbildungsarbeit erfassen. Auch hier bleibt Sozialisierung ein Schlagwort, das Wahres mit Falschem mengt. Und Sozialisierung des Geistes wäre es erst recht nicht, mit Picht[4] die Arbeiterschaft als „das" Objekt neuer Volksbildung anzusehen, den Mittelstand aber als „Mitläufer" zu dulden, ohne sich für ihn zu interessieren. Hat der Mittelstand wirklich so viel mehr andere Bildungsmöglichkeiten? Mangeln ihm wirklich „die leidenschaftliche Sachlichkeit und der heilige Ernst" erheblich mehr als dem Arbeiter?

2. Volksbildner faßten das Volk nicht in der Tiefe seiner Seele. R. von Erdbergs Kritik an der Gesellschaft für Verbreitung von Volksbildung[5] trifft weitere Kreise: „Über die Vermittlung von nützlichen Kenntnissen, wie eine bezeichnende Wendung aus der Zeit lautete, kam man nicht hinaus, und so blieb es dabei, daß man etwas am Menschen bildete, aber nicht den Menschen selbst . . . Wollen wir ehrlich sein, und welche Verpflichtung wäre uns in diesem Augenblicke dringender auferlegt, dann müssen wir bekennen, daß wir auch heute nach der Arbeit eines halben Jahrhunderts uns noch nicht zurechtgefunden haben. Wir haben noch immer nicht den Mut gefunden, kehrtzumachen und unseren Schritt direkt auf das Ziel zu richten. Wenn wir die Fähigkeit zum selbständigen Denken als Ziel der freien Volksbildungsarbeit proklamieren, was heißt das anderes, als daß wir immer noch etwas am Menschen bilden wollen?" Der gesunde, kraftvolle, aktive, widerstandskräftige, selbständige, in sich fest ruhende und

[1] W. Rein, Die „dänische" Volkshochschule, Langensalza 1918, S. 29.
[2] Zur Sozialisierung des Geistes, Jena 1919, S. 13.
[3] A. a. O. S. 15.
[4] Die deutsche Volkshochschule der Zukunft, Leipzig 1919, S. 14.
[5] Erdberg-Bäuerle, Volksbildung, S. 52 f.

innerlich reiche Mensch, der auch notwendig zu den anderen ein wahrhaftiges und richtiges Verhältnis findet, der in der unvermeidlichen Auseinandersetzung mit der ihn umgebenden Welt seinen rechten Standpunkt zu gewinnen weiß[1], — ein solcher Mensch wird nicht erzogen durch Bildungsstoffe, sondern durch ethische Hilfen. Nur wenige Volksbildner haben den Mut, von Willenszucht zu sprechen. Geht es ohne sie? Ist Tugend lehrbar? Persönliche, soziale, volksbürgerliche? Gewiß, es ist eine Bereicherung des Bildungszieles, wenn die seelischsinnlichen Fähigkeiten, wie Sprachsinn, Formen- und Farbensinn, musikalischer, rhythmischer Sinn usw., ferner die Phantasie vorab gepflegt werden vor dem Denken[2]. Aber auch das „echte, strenge" Denken in Stapels Sinn können wir nicht als edelste aller menschlichen Fähigkeiten einschätzen. Über allen thront der Wille als König. Also: nicht Verstandesbildung, sondern Gesinnungsbildung? Otto Wilhelm hat recht[3]. Das hieße herumtasten an der Aufgabe, die hier vorliegt, ausweichen. Der Boden des intellektuellen Lebens muß bereitet sein, ehe die Tat zu erwarten steht. Aber nicht auf ihm fällt die Entscheidung. Der Wille ist's, der treibt oder hemmt, liebt oder haßt, in Treue oder Verrat kehrt. Wir sollen auf den Trieb rechnen, etwas Ganzes zu werden und auf ein Ganzes zu wirken[4], — und ihn nicht bilden, ziehen, wahren, wecken? Es wird niemals besser mit allem Bilden an der Volksseele, bis wir Willen bilden. Hier liegt die tiefste Wurzel ihrer Kraft. F. Paulsen sah tiefer als die allermeisten Volksbildner aus Beruf oder Schwarm. Von F. W. Foerster müßten sie lernen. Und doch verhüllte sich beiden noch das dunkelste Erbgeheimnis von Frevel und Reinheit, das im positiven Christentum offenbar wurde.

Eine neue Form.

Wir sind in Not. Unsere Weltmacht ist dahin, einstweilen. Die alte Staatsform zerbrach. Es gärt im Volke. Man fahndet nach den Schuldigen.

Ist's die Staatsschule? Ein Wanderredner häuft in beachtenswerter Anschmiegungsfähigkeit an die Stimmungen von heute Anklagen über Anklagen gegen die alte Schule, während er kurz zuvor noch ihre nationalen Werte einigermaßen würdigte. Mängel am Aufbau und Geist wird unser staatliches Schulwesen zu bessern haben. Aber, erstände auch die idealste Schule: die ihr entwachsene Jugend braucht Bildung und Erziehung. Ehrfurcht vor Altem, Bindung an ewige Gesetze, Einwurzeln aller Glieder im Volksganzen, soziales Denken, deutsches Fühlen, Urteilsreife zur Mithilfe an der Gestaltung unserer Demokratie müßten deren Ziele werden. Wo kommt die Bildung her, die solcherlei vermag?

Man ruft nach Volkshochschulen. Man erinnert sich, daß sie anderswo ein Volk erweckten. Man hofft, sie würden uns ebenso helfen. Wenn nur nicht der Name blendet! Die neue Form allein tut wenig. Ihr Geist wird sie lebendig machen und uns mit ihnen. Geben wir Seelsorger ihnen unser Bestes ein, in Sorge um die Seele unseres Volkes! Fallen sie in die alten

---

[1] Aufstellung und Begründung dieses Bildungszieles bei Alois Wurm, Grundsätze der Volksbildung, M.-Gladbach 1913, S. 7—34.

[2] So Wilhelm Stapel, „Zum Volksschulrummel" in der Monatsschrift „Deutsches Volkstum" März 1919, S. 79.

[3] Von der deutschen Volkshochschule, Stuttgart (o. J.), S. 19 f.

[4] Ebendort S. 40.

Fehler, die wir von Fremden beklagen hörten, so wären wir neuerdings um eine Hoffnung betrogen. Nicht freilich um unsere letzte.

3. Gleichzeitig mit Preußen erlebte Dänemark ein Jena. Auch ihm predigte ein Fichte. Der evangelische Pfarrer N. F. S. Grundtvig riß mit Sprachgewalt die Dänen aus Stumpfheit hoch. Sein „auserlesenes Volk Gottes" soll nicht länger durch humanistische Bildung, die „schwarze Schule zum Tode", nordischer Heldenkraft fremd bleiben. Er sucht eine neue Hochschule, nicht für eine gelehrte Kaste, sondern für das Volks- und Bürgerleben. Die Muttersprache ist dort Alleinherrscherin. Alles dreht sich um König, Volk und Vaterland. Aus der Geschichte des Volkes saugte sie Kräfte für das Leben des schlichtesten Bauern. Erst menschlich d. h. national, dann christlich! Wer begeistern kann, lehre. Mit etwa 18 Jahren erleben die meisten eine Schöpfungsstunde des Geistes. Solch ein reiferer Schüler kennt bereits seinen Beruf; im Volkstum fest gewurzelt, wird er zur Scholle zurückkehren mit weiterem Blick und reicherer Seele. So dachte sich Grundtvig die Erweckung zum Volke. Ein Schüler Grundtvigs, Karl Kold, verwirklichte 1844 den Plan. Wirkte die dänische Volkshochschule neuerdings hie und da verflachend, so erlag sie dem Geiste Georg Brandes', der mit seinem Kult der Intelligenz ein gefährlicher Widerpart Grundtvigscher Ideen wurde. Sörn Sörensen hat gemeint[1], aus ihr kämen allzu viele mit Flunderaugen, die nur sähen, was sich über den Wolken bewege, aber nichts von dem, was unter ihnen auf Gottes grüner Erde geschähe. Sie war es — betont man demgegenüber —, die der bäuerischen Mittelklasse verhalf, zu einer mächtigen Industriegruppe aufzusteigen[2]. Ein Drittel der gesamten ländlichen Bevölkerung ging durch die Volkshochschule.

Von dem dänischen Typ wichen die anderen nordischen Volkshochschulen wenig ab. Nur daß in Brunnsvik (Schweden) 1906 sich eine sozialdemokratische, großenteils von Industriearbeitern getragene auftat, an der übrigens auch bürgerliche Lehrer und Vorsteher geduldet wurden — in für unsere Begriffe beachtenswerter Toleranz. Schweden erreichte von 1868 bis 1913 eine Gesamtschülerzahl von 89190 in 45 Volkshochschulen! Finnland und Norwegen mögen augenblicklich zusammen über 100 Volkshochschulen aufweisen.

4. Bei der Übertragung von dänischen Volkshochschulen nach Deutschland mußte sich ihr Bild erheblich ändern. Deutschland ist schärfer gegliedert in Weltanschauungsfragen, an Stammescharakter, durch politische Parteien und soziale, wirtschaftliche Interessengruppen. Zumal der kritische Arbeiter unserer Großindustrie bedarf größerer Beachtung. Unser Land ist enger besiedelt und hat mehr Verkehrsmöglichkeiten, anderseits aber ein weniger gut entwickeltes landwirtschaftliches Unterrichtswesen als z. B. Dänemark und Schweden.

So hoben sich bei uns verschiedene Typen schärfer gegeneinander ab, auch wenn ihnen Grundtvigs Schule als „eine der vollkommensten Einrichtungen des freien Volksbildungswesens" gilt[3].

---

[1] Nach Heinrich Harms, Die deutsche Volkshochschule, Langensalza 1919, S. 6.

[2] Karl Thalbitzer (Redakteur am „Politiken" in Kopenhagen), „Das dänische Erwerbsleben" in Süddeutschem Monatshefte Jahrgang 13, Januar 1916, S. 543.

[3] K. von Erdberg, „Die deutschen Volkshochschulen" in Concordia, Zeitschrift für die Zentralstelle für Volkswohlfahrt, 20. Jahrgang (1913) Nr. 21 S. 413. Aus diesem Aufsatz schöpft die Darstellung des folgenden Abschnittes.

Als Rödding 1864 deutsch wurde, siedelte die dortige älteste dänische Volkshochschule nach Askov über, jenseits der Grenze. Sie bewahrte ihre Anziehungskraft für Nordschleswig. Bis zu Beginn des Weltkrieges wanderten alljährlich Hunderte junger Männer und Mädchen nach Askov, — als fanatische Dänen kehrten sie heim. Allein von der Insel Alsen (30000 Seelen!) gingen jedes Jahr etwa 100 junge Leute auf die dänische Schule. Zur Abwehr mußte sich das Deutschtum in der Nordmark ähnliche Stützpunkte schaffen. Eine der vier neuen deutschen Volkshochschulen auf Schleswiger Boden ging bald wieder ein. Die in Tingleff (1905 eröffnet, für Mädchen), Mohrkirch-Osterholz (seit 1907) und Norburg (1911—1914) aber pflegten mit Erfolg Liebe zu deutscher Art, ohne dem nördlichen Nachbarn eigentlich Kampf anzusagen. Alle waren Heimschulen. Tingleff vermengte leider hauswirtschaftlichen Unterricht in die wesentliche Aufgabe einer Volkshochschule. Auch die beiden anderen machten sich von Nützlichkeitsrücksichten nicht ganz frei. Darunter litt ihr erzieherischer Wert im hohen Sinne unserer Bewegung.

5. Süddeutsche Gründungen, die folgten, trugen weniger aufdringlich nationales Gepräge, betonten dagegen um so stärker die christlichen Erziehungswerte. Evangelische Pfarrer schufen Bedeutendes, z. B. Otto Wilhelm (Schulheim in Liebenzell), Paul Stürner (Halbtagsschule in Weißach), Oskar Planck in Württemberg. In Rhein- und Niederhessen, Franken, der Provinz Sachsen (besonders Halberstadt) sind evangelisch-kirchliche Kreise rege an der Arbeit. Für Berlin plant der frühere Hofprediger Doering eine Martin-Luther-Volkshochschule. Missionsdirektor D. Georg Haccius gründete in Hermannsburg eine „niedersächsische lutherische Volkshochschule für unser Landvolk in der Heide". Der evangelische Preßverband für Westfalen plant Volkshochschulheime in Witten und Haus Bethel und für November 1919 einen etwa vierzehntägigen Lehrgang für Hörer aus allen Synoden, um für seine Gründungen zu werben. Eine evangelische Volkshochschule wird die Soester Börde baldigst erhalten. Die Tagungen der Freunde der evangelischen Zeitschrift „Dorfkirche" in Marburg, hier besonders die Anregungen des Superintendenten D. von Lüpke und des oberhessischen Pfarrers Dr. Georg Koch, haben die Volkshochschulbewegung in christlichem Sinne dankenswert gefördert. Mit der Ausnahme von Berlin, Ulm, Stuttgart und Witten kommen wohl alle diese Versuche dem Lande zugute. Ja, es wurde der Gedanke laut, gerade auf dem Lande werde die deutsche Volkshochschule der Zukunft die hoffnungsvollsten Schüler wecken, ihre erziehliche Bedeutung für das Volksganze am ehesten sichern. Wohl machen sich hier die Lücken in unserem landwirtschaftlichen Fortbildungswesen bedauerlich stark geltend, dafür aber bildet sich auf dem Lande um so ungebrochenere Volkskraft zur Höhe.

6. Die neueste deutsch-völkische Richtung sieht ihr Allheilmittel im deutschen Wesen, das sie (in beachtenswerter Abwandlung des viel mißbrauchten Schlagers) zum Genesen bringen möchte. Auf solcher Grundlage arbeitet seit 1917 die Hamburger Fichte-Hochschule, die in ihrem neuesten Arbeitsplane 2682 Teilnehmer an früheren Vortragsreihen und Arbeitsgemeinschaften anführt und zur Schaffung eines Landheimes aufruft, um die Gemeinschaft der Besucher der Fichte-Hochschule untereinander und mit ihren Lehrern zu vertiefen: „Es soll an einem besonders schönen, leicht erreichbaren, aber dem großen Verkehrsstrome fernliegenden Platz in der Nähe von Wald

ein Heim geschaffen werden, das uns für Tage und Wochen aufnehmen kann; wo wir einfach, aber gemütlich und behaglich unterkommen. Vier Stuben mit je zehn Feldbetten würden genügen. Zwei bis vier Gruppenwohnzimmer, Küche, Diele für Tanz und Beisammensein im größeren Kreis. Dazu draußen ein Platz für Tanz, Sonnenwend- und Osterfeuer." Als Trägerin des deutsch-völkischen Gedankens darf die Fichte-Gesellschaft von 1914 gelten. Ihr Leiter Adalbert Luntowski, der übrigens als Deutsch-Völkischer sich in „Reinwald" umzutaufen genötigt fand, gründete in der Stiftung Hohwacht (Ostholstein) eine ländliche Volkshochschule. Ein ebenso Temperamentvoller des gleichen Lagers, Bruno Tanzmann, plant mit seiner „Deutschen Volkshochschulgemeinschaft" eine Siedlung in Hellerau bei Dresden oder in der Nähe „der geistigen Geburtsstadt Deutschlands", Weimar.

7. In der „Freideutschen Jugend"[1] finden wir einen von Hermann Flach in Mehlis i. Thür. unterzeichneten Aufruf an die werktätige Jugend: „Es soll in Thüringen (aber nicht nur für Thüringen) eine Volkshochschule — die Pestalozzi-Volkshochschule — gegründet werden, in der, sobald die Mittel zusammensind, in halbjährigen Kursen gelehrt wird, was die Seele der Schüler aus unseren Kreisen beschäftigt. In ihr werden wir Fragen und Zweifel klären können, die allein zu lösen uns die geistigen Werkzeuge fehlen . . . eine stille Stätte, in der, nach aller beruflichen Ausbildung, wir uns allein unserem Menschtume widmen können . . . in der von unseren Freunden im Alter von 18—22 Jahren den fähigsten und begabtesten die Möglichkeit zur freien, restlosen, unverkümmerten innerlichen Entwicklung und Entfaltung gegeben ist." Es hat sich ein Ausschuß für freie Volkshochschulen im deutschen Volkshausbunde gebildet, der auf der Burg Marloffstein am Fränkischen Jura eine freie Volkshochschule errichtete. Gleich stark betonten ihre gedankliche Freiheit die um Dr. Lietz, den Gründer des Landwaisenheims a. d. Ilse (Veckenstedt a. Harz). Ein ehemaliger Schüler seiner Heime, so wird mir geschrieben, hat in Norddeutschland ein Bauerngut erworben, um hier ganz im Kleinen beginnend ein Volkshochschulheim zunächst für Bauernsöhne der Umgegend einzurichten. Ein ähnliches Heim wird sich bald in Süddeutschland auftun für mehrheitssozialistische Arbeiter, hervorgegangen aus studentischen Unterrichtskursen; man wird den Wert mancher ihrer Grundsätze anerkennen müssen, z. B. die Abstinenz als soziale Pflicht.

Die „Volkshochschule Thüringen" (Vorsitzender D. Dr. Weinel, Jena) plant die Errichtung von bodenständigen Volkshochschulen in allen größeren Städten und nach dem dänischen und württembergischen Vorbilde in den ländlichen Bezirken. Die Einheit zwischen diesen örtlichen Einrichtungen soll eine weit ausgebaute Vortrags- und Arbeitsorganisation herstellen, die im Verein mit einer Wanderbuchhandlung, mit Wanderbühne und musikalischen Wandertrupps den neuen Geist der Volkshochschule bis in das letzte Dorf tragen wird.

Eine ähnliche Zentrale für die Provinz Sachsen und Anhalt wird die Magdeburger Volkshochschule werden. Die Großstädte Chemnitz, Görlitz usw. werden wegen ihrer neuen „Volkshochschule" mitunter lobend genannt — —.

Aber damit sind wir weit von Grundtvigs Idee abgekommen. In den Städten läuft die Volkshochschulbewegung Gefahr, sich der Volksbildungs-

---

[1] 5. Jahrgang (1919), Heft 4 (April) S. 189 f.

arbeit alten Stils wieder zu nähern. Und schon spricht man vom Gründungsfieber, von „Volkshochschulrummel“ [1].

8. Da wirken die amtlichen Schriftstücke, die das preußische Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung zur Volkshochschulfrage erlassen hat [2], z. T. wahrhaft klärend und befreiend. „Es sieht sich genötigt einzugreifen, um ein Irregehen und damit letzten Endes einen Niederbruch der Volkshochschulbewegung zu verhüten, die von grundlegender Bedeutung ist für die geistige und damit auch für die politische und wirtschaftliche Zukunft unseres Volkes. Die Volkshochschule ist keine Fortbildungs- oder Fachschule, sie dient auch nicht der Unterhaltung und der popularisierenden Belehrung in der Art der bisher üblichen Veranstaltungen des freien Bildungswesens. Ihr Endziel ist nicht Vermittlung von Kenntnissen, von Bildungsrohstoff, sondern Ausbildung des Denk- und Urteilsvermögens, Ordnung und Deutung und damit Fruchtbarmachung des Wissensstoffes. Sie erstrebt keine geistige Gleichmacherei. Sie führt zur Erkenntnis der Notwendigkeit von Auslese und Führerschaft auch auf geistigem Gebiete. Sie erzieht das Volk zur Ehrfurcht vor dem Geiste, zur Wertschätzung geistiger Arbeit. Sie erlöst den Geist durch den Dienst am Volke aus der Einseitigkeit unfruchtbarer Verstandesbildung. Alter der Schüler nicht unter 18 Jahren. Grundsätzlich keine Vorlesung, sondern freier Vortrag. Jedem Vortrage muß eine Besprechung des Vorgetragenen mit der Hörerschaft folgen. Wo der Unterrichtsgegenstand es gestattet, sind schriftliche Arbeiten zu verlangen. Die Zahl der Hörer muß beschränkt sein. Ein Mitarbeiter ist lieber als hundert Mitläufer. Wirkliche, vorbildliche Volkshochschulen sind geschlossene Anstalten, also mit Heimen verbunden. Volkshochschulkurse (Ersatz für die Heime) haben regelmäßig aus mindestens fünf Vorträgen mit nachfolgender Besprechung zu bestehen. Kleine Arbeitsgemeinschaften (nicht über 30 Teilnehmer) betreiben unter Leitung des Kursleiters die Arbeit der Volkshochschulkurse in intensiverer Form. Erst in solchen Arbeitsgemeinschaften wird sich die eigentümliche Aufgabe der Volkhochschule ganz lösen lassen.“ Für Einzelheiten verweisen wir auf die amtlichen Schriftstücke, deren nüchterner Ernst sich am besten zeigt in der Warnung: „Die Volkshochschule ist nicht Selbstzweck, besser keine als schlechte Volkshochschulen.“

Unsere Wünsche zum Aufbau.

9. Die amtlichen Erlasse – so wie wir sie auffassen – suchen eine gemeinsame Unterlage der ganzen Volkshochschulbewegung. Von dem nordischen Vorbilde lassen sie so viel Bewährtes bestehen, daß Stadt und Land je in ihrer Weise darauf aufbauen können, ohne ganz in die Fehler alter Volksbildungsarbeit zu verfallen. Dem Lande bleibt Spielraum. Die Stadt findet einen Boden, um anzufangen. Aufbauen müssen beide. Die Unterlage genügt nicht.

---

[1] Die letzte, kritische Zusammenfassung der bisher gegründeten und geplanten Volkshochschulen finde ich in „Die Arbeitsgemeinschaft. – Monatsschrift für das gesamte Volkshochschulwesen“ 1. Jahrgang, Juli 1919, Heft 1, S. 21–32. Dort werden 20 Organisationen zur Gründung und Förderung von Volkshochschulen genannt, darunter 3 ausgesprochen evangelische, aber keine katholische.

[2] Bei Quelle und Meyer in Leipzig 1919. Ich fasse zusammen, was aus ihnen hier wesentlich erscheint.

Picht[1] bezweifelt mit Recht, ob dem Staate an Intellektualisierung der Massen etwas gelegen sein dürfe. Der moderne Industriearbeiter sei äußerlich und innerlich wurzellos und bereits intellektualisiert. Bei ihm handele es sich darum, an Stelle einer irrlichternden Halbbildung sichere geistige Fundamente zu legen und ihm auf dem Wege geistiger Orientierung ein bewußtes und überzeugtes Zugehörigkeitsgefühl zu Volk und Heimat zu geben. Wir wollen ihm einmal zugestehen, daß das Urgefühl bedingungsloser Vaterlandsliebe bei dem instinktsicheren Naturkinde weniger gefährdet ist als bei der Problematik des geistigen Menschen. Was verlangt Picht, wenn er die Intellektualisierung ablehnt? Sage er's deutlicher! „Geistige Fundamente", „geistige Orientierung" zum Bewußten hin wird mehr heißen müssen als Verstandesbildung. Auch die „sicheren" Instinkte brauchen Richtung und Schutz in vergeistigender Willenspflege. Ebenso undeutlich und ergänzungsbedürftig wie Picht, der immerhin zu begründen versucht, bleiben die amtlichen Schriftstücke mit ihrer Forderung, „vom Wissen zum Begreifen, vom Eindruck zum Erlebnis zu führen". Nur das letzte vorsichtige Wort läßt Irrationales, dessen Mangel Georg Koch im städtischen Volksbildungswesen mit Recht so bedauerlich findet, wenigstens ahnen. Warum nicht mutiges Bekenntnis zur Selbstzucht, zu Opfern[2]?

10. Der kritischen Arbeiterschaft zuliebe? Aber neben der, die einem Picht und Weitsch Sorgen macht, ist ein gut Teil handarbeitenden Volkes, dem Intellektualisierung auch bisher schon ungenügend schien, dem starker, reiner Wille, Charakter, sittliche Persönlichkeit als Ideal vorschweben. Der war nie „wurzellos", ist trotz aller Stürme der letzten Jahre und Monate nicht ganz „entwurzelt" worden. Der fühlt sich noch zu Volk und Heimat gehörig. Dessen Instinkte sicherten alte, ewige Grundsätze. Eine weise Staatsleitung, sagt Picht[3], werde es selbst empfinden, daß es bedenklich wäre, dem Volke bei der heutigen Lage eine allzu einseitige Einstellung auf den Dienst am Staate zuzumuten. Nein! Dem christlichen werktätigen Volke kann sein Freund offen und ernst den Gewissensspiegel vorhalten und von staatsbürgerlicher Erziehung reden. Wir wissen wohl: auch unser arbeitendes Volk bedarf in der Demokratie energischere „Einstellung auf den Dienst am Staate". Aber was ihm dazu noch fehlt, können wir leichter aufbauen. Und wir werden's, obwohl die amtlichen Schriftstücke aus der von Picht skizzierten Stimmung heraus von solcher Pflicht behutsam schweigen.

11. Nicht einmal von Liebe zum deutschen Volke und zur engen Heimat reden sie deutlich genug. In der Erkenntnis, wie trefflich diese den Übergang zum Staatsgedanken vermitteln, hat Wilhelm Stapel in einem schönen Büchlein die „Volksbürgerliche Erziehung" begründen und zeichnen wollen. Er[4] als Theoretiker der Hamburger Fichtegesellschaft (wie überhaupt die ganze deutsch-völkische Richtung) begeht freilich dabei den Fehler, das Volkstum als Maßstab jedes Erziehungsideals zu überschätzen. In Weltanschauungsfragen kann „deutsches Weltdenken" uns niemals Norm werden,

[1] Die deutsche Volkshochschule der Zukunft, S. 16 Anm. 1.

[2] Paul Jahncke, „Die Volkshochschule in mittelgroßen Städten", Celle 1919, S. 16 betont diese Lücke m. W. zum erstenmal.

[3] S. 15.

[4] Jena 1919, S. 67. Daß evangelisch-kirchliche Schriftsteller der Volkshochschulbewegung sich ähnliche Übertreibungen mitunter gestatten, wird man verständlich finden.

solange wir an den absoluten Wert altchristlicher, gottgegebener Wahrheiten glauben. Schon vor der Reformation und der klassischen Zeit ist uns „der deutsche Mensch zu dem, was über der Welt hinaus liegt, bewußt geworden". Selbst vor den Mystikern des Mittelalters, die Stapel allenfalls noch gelten läßt. Bereits damals, als der erste katholische Glaubensbote unserem Vorfahr predigte. Eine bloß nationale Religion ist keine — in christlichem Sinne. Wenn Bruno Tanzmann, der vielgenannte deutsch-völkische Volkshochschulfreund, gar Schopenhauers Philosophie für die völkische Erziehung retten will und von jedem Schüler das Gelübde verlangt, „daß er deutschen Blutes ist und kein jüdisches oder farbiges Blut in sich hat", so[1] wollen wir das dem bäuerlichen Autodidakten aus dem Felde nicht auszureden versuchen. Jede Übertreibung rächt sich. Ein christlicher Philosoph und Pädagoge sah tiefer in Menschenwesen und Volksseele und — Wahrheit[2]. Unsere Volksbildner pflegen besonnener ihr Volkstum, mit kluger Liebe und mit Erfolg. Wir haben auch hier gute Muster zum Aufbau über die amtlich entworfene Form hinaus.

12. Denn, Gott sei Dank: der deutsche Katholizismus steht nicht vor gänzlich Neuem bei der Volkshochschulbewegung. 1843, also ein Jahr vor Entstehung der ersten dänischen Volkshochschule in Rödding, formte August Reichensperger seinen Gründungsplan für den Verein vom hl. Karl Borromäus. Mag sein, daß der Borromäusverein in Organisation und Zielsetzung bedauerliche Mängel aufweist. Er wird sich umgestalten. Ihm bleibt das Verdienst, einem Sonderziele der Volksbildung in unserem Sinne treu gedient zu haben. In der Geschichte der Volkshochschulbewegung wird er genannt[3], als Büchereiverein mit ähnlichem Rechte wie die Gesellschaft für Verbreitung von Volksbildung. Katholische Vereine und Veranstaltungen für die einzelnen Lebensalter und Stände und für das ganze Volk förderten das kirchliche Leben, in und neben ihm aber leisteten sie Bedeutendes zur gesamten Erziehung und Bildung des Volkes, zumal des einfachsten. Zahlen sprechen von Riesenarbeit. Wir messen indes nicht nach Zahlen. Daß sie das Höchste wollten, was dem Volke fürs Leben und darüber hinaus frommt, daß sie unser ganzes Volk nicht mit der Geste eines Almosengebers, sondern in sozialem, wahrhaft katholischen d. h. allumfassenden Geiste zu bilden versuchten, ist ihr Stolz und begründet ihren Erfolg, um den uns andere neiden. Sie werden ihre Arbeitsweise gern der Volkshochschulbewegung anpassen und erfahrene Arbeitskräfte ihr zuführen. Ja, sie werden in deren tiefem Sinne vielleicht das Beste selbständig schaffen.

13. Das Recht dazu darf ihnen nicht beschnitten werden. Wir Katholiken sprechen uns die volle Freiheit zu, auf der amtlichen Unterlage in unserem Geiste aufzubauen. Artikel 148 der neuen Verfassung des Deutschen Reiches bestimmt: „Das Volksbildungswesen, einschließlich der Volkshochschulen, soll von Reich, Ländern und Gemeinden gefördert werden." Die gleiche Absicht bekundet der preußische Minister. Er hütet sich aber wohlweislich, der neuen Bewegung mit Paragraphen Zwang antun zu wollen. Er will, daß sie „freie Volksbewegung" bleibe; er geht „von dem

---

[1] Denkschrift zur Begründung einer deutschen Volkshochschule, Hellerau-Dresden, zweite Auflage (o. J.!) S. 96 und Anhang S. 101—118.

[2] Otto Willmann, Didaktik als Bildungslehre, Braunschweig 1903, I[8] S. 395 f.

[3] Vgl. Wolfgang Heß, Die Volkshochschule S. 24.

Grundsatze aus, daß das freie Wachstum der Bewegung von unten durchaus notwendig ist und in keiner Weise gestört, vielmehr ermutigt werden soll, wo es zu ernsthafter Volkshochschularbeit führt[1]".

Er darf gar nicht anders. Neben dem staatlichen Schulwesen muß ein freies Volksbildungswesen bestehen. Die beachtenswerten allgemeinen Gründe, mit denen R. von Erdberg[2] diesen seinen Satz bekräftigt, gelten für die neue Staatsform ebensogut wie früher: Auch sie wird neue Wege suchen, neue Ideen, neue Kräfte aus dem freien Volksbildungswesen gewinnen müssen; indem anderseits die offizielle Schulbildung den Staat vor zu schnellen Entwicklungen schützt, werden sich Ruhe und Bewegung ausgleichen und eine gesunde Entwicklung des staatlichen Lebens gewährleisten.

Zum gleichen Schlusse führt ein Blick auf die Demokratie von heute. Über Bildung und Schule sagt der Artikel 142 der Verfassung: „Die Kunst, die Wissenschaft und ihre Lehre sind frei." Vertretern der „Wissenschaft" wird gestattet, Darwinismus, alten und neuen Kantianismus, liberalste, ungläubigste Theologie usw. in Volkshochschulen ungehindert zu verbreiten. Und sie machen reichlich Gebrauch von dieser Freiheit, wie die Arbeitspläne etlicher städtischer Volkshochschulen nachweisen. Genau so gut haben wir verfassungsgemäß Freiheit, diejenige Wissenschaft zu lehren, die uns einzig und allein kritisch genug begründet zu sein scheint. Weil angebliche Ergebnisse der Wissenschaft gar zu häufig unserem Glauben und Gewissen widerstreiten, freuen wir uns, „volle", gegen peinliche Übergriffe und Angriffe geschützte, „Glaubens- und Gewissensfreiheit genießen" und unserem Volke sichern zu dürfen, gemäß Artikel 135.

Aus solcherlei und ähnlichen Gründen bezeichnen die allermeisten Schriftsteller der neuen Bewegung diese mit dem Minister als eine freie. Paul Jahncke[3], der die Sache der Volksbildung wenigstens für das 18.–24. Lebensjahr erst „als obligatorische, fest organisierte Unterrichtsform" gesichert glaubt, steht mit dieser Befürchtung wohl einsam da. Georg Koch[4] betont dem entgegen als Ergebnis der Frankfurter Konferenz von 1917 die Einhelligkeit aller Fachleute in dem Urteil, „daß die zu schaffende Anstalt unter allen Umständen eine freie, nicht eine staatliche Einrichtung zu sein habe". Dieser Teil der Volksbildungsarbeit – meint Th. Bäuerle[5], sicherlich ohne dabei die Volkshochschule auszuschließen – brauche Freiheit und Mannigfaltigkeit, staatliche Reglementierung wäre sein Verderben. Katholische Organisationen werden also in ihrem Sinne die Volkshochschule gestalten dürfen, Pichts[6] Erwartung entsprechend, daß die deutsche Volkshochschule der Zukunft nach Möglichkeit an bestehende Einrichtungen anknüpfe, daß sie die Initiative von Privaten, von Vereinen und Kommunen nicht unterbinde, sondern ansporne und die damit verbundene Vielgestaltigkeit nicht scheue. Wir glauben aus allem Guten, das anderswo auftaucht, wählen und dann aus Eigenstem

---

[1] Amtl. Schriftstücke S. 8 u. 22.

[2] von Erdberg-Bäuerle, Volksbildung S. 31–38.

[3] Die Volkshochschule in mittelgroßen Städten S. 12. Alois Hösle, Die Volkshochschule, Augsburg 1919, S. 12 drückt sich nicht genau aus über den Grad der Staatsaufsicht durch das Stadtschulamt bzw. durch das Bezirksschulamt.

[4] Die künftige deutsche Volkshochschule, Berlin 1918, S. 19.

[5] von Erdberg-Bäuerle, Volksbildung S. 74.

[6] Die deutsche Volkshochschule der Zukunft S. 21 ff.

Besseres schaffen zu sollen. Dem Staate nämlich sprechen wir mit J. Schmidt[1] den Anspruch ab, daß er „die schöpferische Kraft alles dessen ist, was er schützt und leitet; den schöpferischen Kräften hat er vielmehr freien Spielraum zu lassen".

14. Nun meint allerdings der Minister seine „Freiheit" der Volkshochschule anders als wir. „Tendenziöse Einstellungen untergraben die Wirkungsmöglichkeiten der Volkshochschule." „Die Volkshochschule dient keiner Partei, Gruppe oder Konfession, sondern dem Volke als Gesamtheit. Sie kann ihre Aufgabe nur im Geiste objektiver Wissenschaftlichkeit erfüllen." „Die Lehrenden haben sich grundsätzlich jedes Versuches einer politischen oder religiösen Beeinflussung ihrer Hörer zu enthalten. Nur dann werden sie deren Vertrauen gewinnen und den lediglich auf dem Gebiete der Geistesbildung gelegenen Aufgaben der Volkshochschule gerecht werden können[2]." Volkstümliche Hochschulkurse alten Systems mögen praktische Neutralität versuchen, solange es ihnen nur auf selbständiges Denken ankommt. Das können sie an etwelchen gleichgültigen Wissensgebieten üben[3]. Die Volkshochschule will Volkserziehung. Ihr Bildungsziel in katholischem Sinne, das wir von Wurm umschrieben sahen, braucht ethisch-religiöse Hilfen. Woher der Lehrende diese nehmen oder ob er sie ablehnen will, hängt von seinem religiösen Standpunkte ab; irgendwo steht er doch! Hier wird auch der Wissenschaftler subjektiv. Erziehung zu allgemeiner Humanität, die auch Rein[4] und Buchenau[5] verlangen, läßt von Religion kaum mehr als den Namen. „Soziale Sittlichkeit" ohne Religion ist und bleibt Utopie.

Je reifer der Schüler und je höher die Schule ist, um so tiefere religiöse Bildung müssen wir Katholiken verlangen[6], nicht als ein Machtmittel zur Beherrschung der Gläubigen, sondern aus tiefster Besorgnis für das Seelenheil der Jugend — wie Weitsch anerkennt[7]. Wir täuschen uns nicht über die Schwere der Jugendkrisis hinweg. „Das nachfortbildungsschulpflichtige Alter," sagt Weitsch, „das oft mit so leidenschaftlichem Eifer religiöse und philosophische Grundlagen sucht (ohne selbstverständlich diese Worte auch nur zu kennen), dieses Alter ist gerade in diesen Fragen von mimosenhafter Keuschheit, die jede Berührung von außen zur Katastrophe werden lassen kann." Dem Seelsorger — ich benutze Weitsch' Sprachweise — war oft genug ein Blick in die Seele des Jugendlichen gestattet vermöge seines besonderen Vertrauensverhältnisses. Er weiß gar wohl, wie häufig und woher die Katastrophen kommen. Von tapsigem Hineindringen in das Seelengeheimnis? Mag mitunter sein. Nur wer zart und verstehend dem Zweifler nachfühlt, wage sich an ihn. Aber wenn die Katastrophen vom dunklen Untergrunde des Sinnlichen und von fremder Buben Leichtsinn herrühren — und wir wissen, wie breit diese Quellen sind! — was dann? Wäre es nicht Verrat,

---

[1] Deutschland und die dänische Volkshochschule in Friedr. Zimmers Monatsheften „Volksgesundung durch Erziehung" Nr. 3, Berlin-Zehlendorf 1911, S. 6.

[2] Amtliche Schriftstücke S. 17, 19, 12.

[3] So bei Alois Wurm, „Grundsätze der Volksbildung" S. 54 ff.; ähnlich Walter, „Staatslexikon der Görresgesellschaft" 3. u. 4. Aufl., 5. Bd. Sp. 900.

[4] Die dänische Volkshochschule S. 11: Der Geist ist ein echt evangelischer im humanen Sinne.

[5] Artur Buchenau, „Die deutsche Volkshochschule", Langensalza 1919, S. 14.

[6] Codex iuris canonici, Kanon 1373 § 2.

[7] Zur Sozialisierung des Geistes S. 59 ff.

wollten wir bei der Schwere der Fragen, bei der Schwäche der Jugend, bei dem objektiven Wert der Wahrheit darauf verzichten, die führende Hand anzubieten, welche über die Klippen geleitet? Dem Zweifler nur eine Geschichte der Probleme und ihrer Lösungen zu bieten, genügt nicht. Irgendwo bei der religionsgeschichtlichen Behandlung wird der Lehrer wärmer werden, irgendwo dem Lichte, das ihm wurde, sich dankbar zeigen — oder wir fürchten, er ist blind und möchte Blinde führen! Ein liebevolles Verstehen für den Formenreichtum menschlicher Anbetung wäre der Gewinn? Nein, daß er Gott wirklich anbete und ihm mit seinem erwachten Leben diene, muß Ziel bleiben. „Numquid parietes faciunt christianum?" fragt Augustinus[1] einmal. Das gar macht den religiösen Menschen aus, Synagogen, Pagoden, Tempel und Dome von außen gemustert zu haben? Wir können nicht anders: Wollen wir erziehen, so werden wir Erzieher zu Christus hin, zum ganzen Christus unserer Kirche.

Wir scheuen nicht die „kirchlich-theologische Abstempelung" unseres Christentums.

Der „Geist des wahren, tief innerlich ergriffenen Christentums"[2] gestattet „weitherzige Duldung" recht wohl trotz dogmatischer Gebundenheit; vgl. Katechismus zu Frage 198. Auch wir würden mit Paul Stürner[3] es bedauern, wenn unser religiös leider so zerrissenes Deutschland aus seiner Volkshochschule einen „Kampfplatz der Weltanschauungen" machen würde; wenn er „christlich gefärbten Idealismus auf gut evangelischem Boden" sieht, wünschen wir der Volkshochschule kräftigere christlichere Farben auf katholischem Boden. Nur so gewinnen wir ihr das Vertrauen unserer Hörer, die einen beachtlichen Prozentsatz in der Gesamtheit des Volkes bilden. „Sein religiöses Leben soll man in dem Menschen wecken und pflegen und nicht dieses Leben in ihm töten, indem man ihn in eine religiöse Welt einführen will, in der er umherirren muß wie ein Fremdling in einem Lande, dessen Sprache er nicht versteht. Es ist wahrlich besser, der Bauer in den Bergen Tirols betet zur Mutter Gottes und seinen Heiligen, als daß er die Probleme einer modernen Theologie zu begreifen strebt und seine Seele darüber verhungert. Scheint er jenes Gebet auch noch mechanisch zu üben, er spricht es aus einem tiefen Bedürfnis nach einer Beziehung zum Überweltlichen heraus. Dieses Bedürfnis soll man pflegen und vertiefen in den gegebenen Formen, dann tut man für die Bildung dieser Leute mehr als durch die aufklärendsten Vorträge über den Monismus oder sonst was[4]." Das wäre individuelle Volksbildnerarbeit. Auch in deren Namen schließen wir: religiöse Neutralität ist unmöglich in der echten Volkshochschule.

15. Was haben wir zu tun?

In kleineren, konfessionell und sozial stark gemischten Städten werden Volkshochschulkurse sich an die kommunalen Selbstverwaltungskörper angliedern. Auch größere Gemeinden errichten kommunale Volkshochschulkurse. Wir dürfen uns von ihnen keinesfalls zurückziehen aus grundsätzlichen Bedenken oder aus Zweifel am Werte der ganzen neuen Bewegung. Wollen

---

[1] conf. VIII, 2.

[2] Paul Jahncke S. 21.

[3] In Oskar Planck u. Paul Stürner, „Volkshochschul-Arbeit" S. 19.

[4] Robert von Erdberg, „Die Grundbegriffe der Volksbildung im Volksbildungs-Archiv" II. Bd., 1911, S. 386; auch bei Wurm, „Grundsätze der Volksbildung" S. 52 ff.

wir warten, bis sie fest in fremder Hand liegen und Schäden offenbaren, die zu beklagen sind? Klüger scheint, wir gewännen Einfluß auf ihre Leitung und führten ihnen unsere besten Kräfte als Vortragende zu. Beugen wir vor!

Wo es irgendwie angeht, sollten wir allerdings lieber mit katholischen Gründungen baldigst beginnen. Die dänische Volkshochschulbewegung ging vom Kirchentum aus[1]. Evangelisch-kirchliche Kreise erwarten längst, daß sich ihren Anstalten katholische zugesellen[2]. Kanon 1375 des Codex iuris canonici spricht uns das Recht zu, katholische Schulen jedweder Art zu gründen. An Orten, wo katholische Volkshochschulkurse recht wohl lebensfähig sein konnten, hat man sich das Heft aus der Hand spielen lassen! Mangel an Verständnis für die Gefahr und Werte der Bewegung wird kaum als Grund vermutet werden dürfen. Aber beging man nicht vielleicht den Fehler, die Ziele zu hoch zu schrauben? Ganz bescheiden, aber in katholischem Geiste anfangen! Nicht alles, was glänzt, ist Gold. Fassen wir das Ziel der Bewegung ernst und nüchtern, gemahnt durch die Fehler ihrer Vorgeschichte, warum sollten wir dann nicht hoffen dürfen, mit Kleinem recht zu arbeiten und Früchte zu erzielen? Gerade unserem Erziehungsziele widerstrebt doch der Versuch einer hochmögenden Volksvorlesungsbewegung alten Stils! In Mainz organisiert Professor Dr. Margreth katholische Volkshochschulkurse, in Berlin nimmt sich die Görresgesellschaft ihrer an. Und anderswo — —?

Katholische Volkshochschulheime werden uns noch mehr nützen durch Heranbildung von Führern der katholischen Bewegung. Wir haben so oft nach Laienaposteln ausgeschaut, haben verlangt, „daß die apostolische Idee, der Gedanke der Sorge füreinander und für das Schicksal des Reiches Gottes viel mehr als bisher gepflegt werde“[3]. Die christliche Demokratie schreit nach Führern. Bilden wir unserem katholischen Volke jährlich etliche Laienapostel heran! Der Weg wird uns gewiesen. Die Volkshochschule soll ja Auslese und Führerschaft auf geistigem Gebiete wecken, sagt der preußische Minister. Und wirkliche Volkshochschulen sind (nach ihm) mit Heimen verbunden. Wo wir sie schaffen, wie wir sie einrichten und geldlich sichern, bedarf reiflicher Überlegung. An Hilfskräften fehlt es ihnen nicht, u. a. bei unseren Vereinen und Orden.

Staat und Kommunen werden die Volkshochschulbewegung unterstützen, ohne diese — wie wir oben sahen — in eine bestimmte Richtung hineinzwängen zu dürfen. Mit dem gleichen Rechte wie andere Interessenkreise beanspruchen wir Katholiken Förderung unserer Kurse und Heime, auch durch Geldmittel.

Man wird unsere Forderungen nicht überhören können, falls wir überall da genügend stark vertreten sind, wo sie entschieden werden: in den örtlichen Bildungsausschüssen, den Provinzial- und Landesverbänden, den Hörer- und Dozentenvereinen, im Zentralausschuß, von denen der Minister spricht. Und kommt es zur Errichtung eines Volkshochschulpädagogiums, für das bereits Gelder vom Reiche verlangt und Ort und

[1] Morten Pontoppidan, „Die dänischen Volkshochschulen“ in Süddeutsche Monatshefte Jahrg. 13, Januar 1916, S. 557 ff.

[2] Koch, „Die künftige deutsche Volkshochschule“ S. 20.

[3] Franz Ostermann, „Laienapostolat“ in Meinertz-Sacher, „Deutschland und der Katholizismus“ 1. Bd., Freiburg 1918, S. 182. Vgl. auch diese Zeitschrift 1911 S. 647 ff.

Leiter genannt werden, so tun wir gut, unsere kenntnisreichsten, erfahrensten Kräfte hinzuschicken, damit sie dort die Bewegung in unserem Sinne verfolgen, anregen und ausnutzen.

Aber vor allem müßten wir uns selbst zuvor fest zusammenschließen. Einigkeit, Organisation hat den deutschen Katholizismus stark gemacht und verbürgt ihm auch in der Volkshochschulbewegung die wünschenswerte Stoßkraft. Innere Erfolge verspricht der Zusammenschluß uns, insoweit er uns die Kräfte sammelt und schult zur Erfassung der echten Ziele unserer Volksbildungsarbeit und Hörer gewinnt für unsere Gründungen. Die Essener Katholiken bieten ein Vorbild. Aus den elf Borromäusvereinen der Essener Pfarreien entstand vor zwei Jahren ein „katholischer Bücher- und Bildungsverein", der sich 1918 durch Beitritt der anderen katholischen Vereine zu einem „Bildungsausschuß für das katholische Essen" erweiterte und ganz vorzüglich arbeitet[1]. Nach Essener Muster werden sich in allen Orten aus den bestehenden Vereinen katholische Bildungsausschüsse bilden müssen. Eine Zentrale aller örtlichen katholischen Bildungsausschüsse ist dann leicht einzurichten. Ihre Aufgabe wäre es, die katholische Volkshochschulbewegung den anderen Richtungen und dem Staate gegenüber zu vertreten, Volkshochschulheime zu schaffen, den Volkshochschulkursen katholische Dozenten anzubieten, die schriftstellerische und rednerische Werbearbeit für unsere Volksbildungsziele und -pläne zu organisieren, katholische Volksbildungstage zu veranstalten, vielleicht gar (nach evangelischem Muster) der katholischen Volkshochschule eine besondere Zeitschrift zu schenken, die unsere Arbeiten bucht, berichtigt und vertieft[2].

Denn es bleiben ja der Fragen und Wünsche noch so viele. „Volkspsychologie und -pädagogik", „Methode der dänischen Volkshochschule", „Frauenfragen und Mitarbeit der Frauen in der Volkshochschule", „die ländliche Volkshochschule", „Pensionat oder Heimatschule für Mädchen?", „die Gemeinschaftserziehung im Heim" usw.: alles Fragen, zu denen wir Katholiken mitsprechen wollen und von deren Klärung wir lernen können.

Aber diese schlichten Gedanken, die ich den Seelsorgern vorlege, möchten ja auch nicht den Anspruch erwecken, ein vollständiges Bild des Ganzen zu geben. Noch weniger wollen sie als selbständig gelten; es fehlt fast allerorts jede Erfahrung. Sie möchten unser Ziel, unseren Geist, unsere Wünsche nur andeuten und zur Mitarbeit mahnen. Wie deren Aussichten und Erfolge sein werden, weiß Gott allein, in dessen Hand unser armes deutsches Volk empfohlen sei.

---

[1] Kölnische Volksztg. „Neue Wege zur Förderung des freien Volksbildungswesens" Nr. 655 u. 657 vom 22. u. 23. August 1919.

[2] Als diese Zeilen schon in die Setzerei gewandert waren, berichtete die Tagespresse von der Verwirklichung obigen Gedankens, den Herr Schriftleiter Emil Ritter-M.-Gladbach seit vielen Jahren vertreten hat. Auf Anregung des Borromäusvereins ist kürzlich in Köln ein Zentralbildungsausschuß der katholischen Verbände Deutschlands gegründet worden. Zum Vorsitzenden wurde Universitätsprofessor Geheimrat Dr. Dyroff-Bonn, zum Geschäftsführer Generalsekretär Braun-Bonn gewählt, denen ein Arbeitsausschuß zur Seite steht. Der Zentralbildungsausschuß wird seine erste Tagung voraussichtlich demnächst in Paderborn abhalten. Wir begrüßen ihn dankbar und erwartungsvoll.

Die pflichtmäßige Einführung der Pfarrkartotheken.

Von Dr. H. O. Eitner, Leiter der Zentralstelle für kirchliche Statistik, Köln a. Rh.

Die Hochwürdigste Fuldaer Bischofskonferenz hatte auf ihrer vorjährigen Tagung (1918) die Zentralstelle für kirchliche Statistik beauftragt, ihr eingehende Vorschläge über die Frage der obligatorischen Einführung von sog. Pfarrkartotheken zu unterbreiten. In Ausführung dieses Beschlusses hat die Zentralstelle zunächst durch Vermittlung der Hochwürdigsten Ordinariate festgestellt, in welchen Pfarreien bereits Pfarrkartotheken bestehen und welches Kartensystem diesen Kartotheken zugrunde gelegt ist. Musterkarten waren von den betreffenden Pfarrämtern beizufügen. Das Material, das der Zentralstelle von den Ordinariaten übersandt wurde, dürfte ziemlich vollständig sein. Es gibt einen wertvollen Überblick über die schon vorhandenenen Kartotheken und die gewählten Systeme.

a) Bereits bestehende Pfarrkartotheken.

Bistum:	Zahl der Pfarreien mit Pfarrkartotheken	Zahl der Pfarreien überhaupt
Breslau	38	874
Ermland	–	157
Freiburg	11	890
Fulda	6	118
Hildesheim	8	118
Köln	50	1115
Limburg	9	183
Mainz	19	193
Münster	61	439
Osnabrück	1	184
Paderborn	43	557
Rottenburg	13	721
Sachsen	7	49
Trier	78	771
	357	6267

Von hundert Pfarreien besitzen also heute 5 – 6 eine Pfarrkartothek. Es ist bezeichnend, daß gerade Sachsen relativ die meisten Kartotheken aufweist. Der Grund liegt vor allem in den schwierigen Schulverhältnissen; da letztere sich in der Zukunft überall schwieriger gestalten werden, so liegt hierin schon ein Beweis, daß die allgemeine Einführung der Pfarrkartotheken notwendig sein wird.

b) Die Kartensysteme.

So erfreulich es ist, daß bereits einige hundert Pfarreien die Pfarrkartothek eingeführt haben, um so bedauerlicher ist die Verschiedenheit der gewählten Kartensysteme. Bei 357 Kartotheken nicht weniger als 100 Systeme! Von diesen 100 Systemen sind 86 nur einmal vertreten, die übrigen sind in mehreren Pfarreien eingeführt und zwar das

Dortmunder System	in 79	Pfarreien
System Pfarrer Kammer	„ 56	„
Koblenzer System	„ 20	„

System Pfarrer Schmücker, Essen	in 17	Pfarreien
Mainzer System	„ 13	„
Münstersche System	„ 13	„
System Karitas-Verlag, Freiburg	„ 12	„
System Verlag Guttmann, Breslau	„ 10	„
System Germania-Verlag, Berlin	„ 9	„
System Volksvereinsverlag	„ 9	„
System Stadt Mannheim	„ 9	„
System Recklinghausen	„ 9	„
System Verlag Schlesische Volkszeitung	„ 8	„

c) Notwendigkeit einer Vereinheitlichung der Karten.

Aus vorstehender Zusammenstellung ergibt sich ohne weiteres die dringende Notwendigkeit, eine Vereinheitlichung der Kartensysteme herbeizuführen. Dabei ist noch besonders auf den Umstand hinzuweisen, daß, wie aus zahlreichen Zuschriften hervorgeht, viele Pfarreien jetzt nach Friedensschluß im Begriffe stehen, eine Pfarrkartothek anzulegen. Sollte deshalb verhütet werden, daß die Zahl der Kartensysteme noch mehr zunehme und damit eine spätere Vereinheitlichung sich immer schwieriger gestaltet, so mußten die Schritte zur Vereinheitlichung der Karten baldmöglichst getan und die Arbeiten schnellstens beendet werden. Vor allem ist für eine einheitliche Größe der Karten zu sorgen. Die zurzeit im Gebrauche befindlichen Karten weisen die verschiedensten Größen auf: vom Visitenkartenformat bis zur Größe eines halben Aktenbogens (einige noch größer). — Ferner weichen die jetzigen Systeme in der Farbenwahl ab: das Dortmunder System z. B. hat für rein katholische Ehen gelbe, für Mischehen mit katholischer Kindererziehung rötliche, für solche mit evangelischer Kindererziehung blaue Karten. Andere Systeme haben nur weiße Karten und kennzeichnen die Karten für Mischehen mit rotem oder blauem Strich in der rechten oder linken oberen Ecke. Wieder andere unterscheiden die Mischehen von den rein katholischen durch Abschneiden der rechten oder linken oberen Ecke usw. — Ebenso buntscheckig ist der Inhalt der Karten. Neben solchen ohne jeden Vordruck gibt es Karten mit den ausführlichsten, in den meisten Fällen jedoch nicht ausfüllbaren Rubriken. Beide Arten sind zu verwerfen; die Mitte hält das sog. Dortmunder System ein.

Das alles sind natürlich unhaltbare Zustände, da sie einen Kartenaustausch unmöglich machen. Wohl kann man es einem Pfarrer bzw. den Pfarrern einer Stadt oder eines größeren Gebietes (z. B. Industrie- oder Diasporagebiet) überlassen, ob sie den Inhalt der Karten mehr oder weniger ausführlich gestalten wollen, dagegen müssen unbedingt einheitlich festgelegt werden: der Hauptinhalt der Karten, ihre Größe sowie die Farbenwahl (die Kennzeichnung der Karten durch Buntstifte oder Abschneiden von Ecken usw. wäre zu verwerfen).

d) Pflichtmäßige Einführung der Pfarrkartotheken.

Während so die Notwendigkeit einer Vereinheitlichung der Kartensysteme feststeht, fragt es sich, ob auch die pflichtmäßige Einführung der Pfarrkartothek zu fordern ist oder ob man sich mit einer Empfehlung der Pfarrkartothek begnügen oder die obligatorische Einführung nur auf die Städte beschränken soll.

Über die Gründe, die bisher schon für die Einführung von Pfarrkartotheken sprachen, sagt der frühere Leiter der Dortmunder Zentrale, Stadtvikar Litzinger:

„Der Nutzen der Kartothek leuchtet schon großenteils aus der Darlegung der Einrichtung hervor. In erster Linie hat Vorteile davon natürlich der Seelsorger für seine primären Aufgaben. Eine gutausgefüllte Karte enthält nicht nur die allgemeinen Personalien, sondern gibt auch Auskunft über die religiösen und sonstigen Verhältnisse in der Familie. Vermöge einer gutgeführten Kartothek ist der Geistliche in den verschiedenen pastorellen Angelegenheiten in der Lage, sich über die seiner Obhut anvertrauten Seelen zu informieren, sei es, daß es sich um Armenfürsorge handelt, sei es, daß er die häuslichen Verhältnisse seiner Schulkinder nachsehen will, sei es, daß er zum Kranken gerufen wird, sei es, daß er die unangenehmsten Gänge machen muß zu jenen Familien, welche ihre kirchlichen Pflichten nicht erfüllt haben bezüglich der Taufen, Aufgebote, Eheschließungen, welche ihren Austritt aus der Kirche vollziehen wollen, und alle sonstigen Gänge, die die Hausseelsorge mit sich bringt. Zieht eine Familie in einen anderen Seelsorgsbezirk, so weiß der neue Seelsorger, der ja die Karte bald erhält, sogleich, wie die zugezogene Familie beschaffen ist. Mancher Gang, manche Nachfrage wird dem Geistlichen erspart, wenn die Kartothek ordentlich geführt wird. – Bei besonderen religiösen Anlässen, z. B. bei Veranstaltung von Exerzitien oder Missionen, kann der Seelsorger durch Einsichtnahme in die Kartothek feststellen, wo und wie er seine Einladungen zu den religiösen Übungen anzubringen hat. – Durch die Kartothek wird der Pfarrer ferner instand gesetzt, statistische Erhebungen zu machen über die Seelenzahl seiner Gemeinde, über die konfessionellen Verhältnisse in den Mischehen, über Empfang der Osterkommunionen usw. – Außerordentlichen Nutzen bringt eine Kartothek bei Versetzungen der Geistlichen. Das geschriebene Material des Vorgängers ist dem Nachfolger die Unterlage für seine neue, manchmal ungewohnte Tätigkeit. Die Kartothek versetzt ihn sozusagen in medias res der Seelsorge. Er bewahrt sich vor manchen Enttäuschungen und Betrügereien, denen neuangestellte, erst recht neugeweihte Priester seitens der unverschämten Armen und professionellen Bettler ausgesetzt sind.

Ebenso groß ist auch der Nutzen der Kartothek für die Vereinsseelsorge. Das gilt zunächst für die bestehenden Vereine, welche ihr Mitgliederverzeichnis aus der Kartothek richtigstellen und vervollständigen können, welche ferner durch ihre Vertrauenspersonen feststellen lassen können, welche Personen noch gewonnen werden können für die Vereine und auf Grund der Kartothek Agitationstouren zur Gewinnung neuer Mitglieder veranstalten. Der Erfolg derartiger Propaganda ist für Dortmund erwiesen. So zählten z. B. die katholischen Männer- und Arbeitervereine vor zwei Jahren 4500 Mitglieder, heute sind es über 7000, nachdem in den beiden verflossenen Jahren wiederholt eine Hausagitation für die Vereine veranstaltet worden ist mit dem Material der Kartothek. – Ähnliches gilt bei Gründung neuer Vereine. Das gesamte Material, das für den zu gründenden Verein in Betracht kommt, ist aus der Kartothek zu holen“ [1].

Es gibt aber noch besondere, durch die Zeitumstände bedingte Gründe,

[1] „Die Pfarrkartothek“ (Freiburg i. Br., Karitasverlag) 1915, Seite 19.

die es als dringend notwendig erscheinen lassen, die Pfarrkartothek baldigst obligatorisch in allen Pfarreien einzuführen. Als die wichtigsten seien genannt:

1. die jetzt noch bestehende Möglichkeit, von den staatlichen Behörden die erforderlichen Unterlagen zu erhalten; ob sich dies in Jahresfrist noch erreichen läßt, zumal wahrscheinlich die staatlichen Behörden in vielen Fällen die Konfession nicht mehr erfragen werden, ist mehr als zweifelhaft;

2. die neuen Schulverhältnisse machen die Einführung der Pfarrkartothek notwendig; das lehrt das Beispiel Sachsens (siehe oben), dann aber auch die Tatsache, daß viele weiterblickende Pfarrer gerade aus diesem Grunde gerade jetzt die Kartothek einrichten;

3. ein wesentlicher Teil des Wertes der Pfarrkartothek liegt in der Möglichkeit des Austausches der Karten bei Um-, Zu- und Wegzügen (vgl. die Ausführungen in den beigefügten Broschüren); die wirtschaftliche Lage in Deutschland aber dürfte es mit sich bringen, daß gerade in den kommenden Jahren starke Wanderungen innerhalb des Landes stattfinden;

4. die Bestimmungen des neuen Codex iuris canonici, daß der Pfarrer ex officio verpflichtet ist, „suas oves cognoscere" (can. 467), und den liber de statu animarum zu führen hat (can. 470, § 1). Dieser Forderung kann der Pfarrer am besten und leichtesten dadurch gerecht werden, daß er die Pfarrkartothek einführt.

Über die Einführung der Pfarrkartothek in allen Pfarreien liegen auch zwei kirchenbehördliche Äußerungen vor. Das Hochwürdigste Bischöfliche Generalvikariat Fulda schreibt unter dem 8. Mai 1919 der Zentralstelle für kirchliche Statistik: „Jedenfalls ist die Einführung des Kartensystems in allen Pfarreien sehr zu empfehlen. Wenn auch in den bisher konfessionell und wirtschaftlich geschlossenen kleinen Landgemeinden das Bedürfnis hierfür nicht so stark hervortritt wie in vielen Industriegemeinden mit fluktuierender Bevölkerung, so ist das Kartensystem mit Rücksicht auf die Abwanderung doch sehr erwünscht. Das Fehlen eines einheitlichen, vorgeschriebenen Formulars scheint manche bisher noch von der Einführung der Pfarrkartothek abgehalten zu haben." Das Hochwürdigste Generalvikariat Trier schreibt bereits im kirchlichen Amtsanzeiger vom 29. Januar 1917: „Unter den neuzeitlichen Hilfsmitteln der Seelsorge steht die Einrichtung einer guten Pfarrkartothek mit an erster Stelle. Sie gewährt dem Pfarrer einen raschen und zuverlässigen Überblick über die Mitglieder seiner Gemeinde, erleichtert die Hausseelsorge wie die Vereinstätigkeit und leistet namentlich gute Dienste bei dem in der Jetztzeit so häufigen Wechsel von Wohnung und Wohnsitz der Gemeindemitglieder, der möglichst bald zur Kenntnis des Pfarrers gelangen sollte. Zur Erreichung des letztgenannten Zweckes ist es notwendig, daß die Pfarrkartotheken nicht nur in größeren Städten, sondern überall, auch auf dem Lande, angelegt werden. Ferner ist es erwünscht, daß nach Möglichkeit dasselbe System eingeführt werde, damit die von Pfarrei zu Pfarrei übersandten Karten eine leichte Verwendung finden können. Auch fällt es bei Einheitlichkeit des Systems dem eine neue Stelle antretenden Pfarrer nicht schwer, sich in die vorhandene Kartothek einzuarbeiten." Ferner heißt es im Amtsanzeiger vom 16. April 1919 unter Hinweis auf can. 470, § 1 des Corpus iuris canonici: „Pfarrkartotheken sind nach Möglichkeit überall einzuführen."

Die Schwierigkeit, die sich der erstmaligen Einrichtung der Pfarrkartothek sowie ihrer Instandhaltung entgegenstellen, sollen keineswegs unterschätzt werden. Anderseits zeigt der Kartothekbetrieb in den Städten Bochum, Bottrop, Dortmund, Essen, Koblenz, Mainz, Mannheim, Münster, Recklinghausen u. a., daß bei gutem Willen die Überwindung der Schwierigkeiten möglich ist. Das Urteil vieler Pfarrer in den genannten Städten lautet: „Ohne die Pfarrkartothek kann ich nicht mehr auskommen. So mühevoll ihre erste Einrichtung ist, so segensreich ist auch das Arbeiten mit derselben." Viele Stadtpfarrer haben bisher von der Einführung der Kartothek abgesehen, weil sie, wie sie sagen, keine Zeit haben für die Einrichtung und Instandhaltung. Diese Herren gehen von der falschen Annahme aus, es müßte der Pfarrer bzw. einer der Kapläne die Kartothekarbeit besorgen. Dies wäre allerdings eine unnötige Belastung. Die Arbeiten sollen vielmehr durch Zentralen oder wo es notwendig wird, durch haupt- oder nebenamtliche angestellte **Pfarrsekretäre (Laien)** geleistet werden, wie dies schon mancherorts der Fall ist. Über die Mitarbeit der Laien äußert sich Pfarrvikar Litzinger:

„Der Geistliche ist der nächste Interessent bei der Kartothek, aber nicht der einzige. Weil aus verschiedenen Gründen die Laien immer mehr zur Mithilfe in der Seelsorge, zum sogenannten Laienapostolat herangezogen werden, so dürfen sie ganz gewiß auch zur Verwaltung der Kartothek zugelassen werden, indem der Pfarrer entweder einen Laien hauptamtlich mit diesem Amte betraut oder indem ein oder mehrere Laien bei der Instandhaltung der Kartothek behilflich sind. Den Vertrauensleuten, Männern wie Frauen, Jünglingen wie Jungfrauen, Berufshelfern oder ehrenamtlichen Helfern, ihnen allen soll die Kartothek die Quelle ihres Arbeitsmaterials sein. Aus der Kartothek sollen sie sich für ihre Vereinsarbeiten, soziale und karitative, informieren. Das Material für die Vereinsarbeiten wird am besten wohl nicht der Pfarrkartothek, sondern — wo eine solche besteht — der Zentralkartothek entnommen aus den oben angeführten Gründen. Die Laien können bei der Instandhaltung der Kartothek helfen durch Schreibarbeiten, durch Eintragung der Mitteilungen, die vom Meldeamt und Standesamt zugesandt werden, bei Neuordnung, bei Auszügen aus der Kartothek für besondere Zwecke, bei der Listenführung und in vielen anderen Fällen. Es ist also hier der Laienhilfe in der Seelsorge ein bedeutendes Arbeitsfeld eröffnet[1]."

In Anbetracht des großen Nutzens, den die Pfarrkartotheken bei gewissenhafter Fortführung gerade in der heutigen Zeit den Seelsorgsgeistlichen zu leisten imstande sind, hat die Hochwürdigste Fuldaer Bischofskonferenz auf ihrer diesjährigen Tagung am 24. August beschlossen, „**die Geistlichen der Diözesen zu verpflichten, in allen Pfarrgemeinden die Pfarrkartotheken einzuführen, sobald Einigung über die Form (der Kartothekkarten) erzielt ist**". Es soll nämlich zunächst eine **Einheitskarte** auf Grund der oben angeführten Richtlinien hergestellt werden und zu diesem Zwecke eine von der Zentralstelle für kirchliche Statistik einzuberufende Kommission, die aus Vertretern der bisher am meisten verbreiteten Kartensysteme besteht, alsbald ihre Vorschläge den Hochwürdigsten Herren Bischöfen unterbreiten. Anfang November dürfte die Einheitskarte vorliegen,

[1] „Die Pfarrkartothek", Seite 20.

so daß alsdann mit der Einrichtung der Kartotheken begonnen werden kann. Wir möchten jedoch allen Pfarrern und Vorstehern von Filialgemeinden dringend anraten, die Vorarbeiten bereits jetzt in Angriff zu nehmen. Gute Dienste leisten hierbei die Nummern 25 und 47 der „Sozialen Auskünfte“ des Volksvereins für das katholische Deutschland (Nr. 25: „Wie zentralisiert man die Personenstandsregister in größeren Stadt- und Industriebezirken zu Zwecken des kirchlichen Vereinlebens und der Seelsorge“; Nr. 47: „Die Pfarrkartei.“ Ein Merkblatt mit Gebrauchsanweisung) sowie die eingehende Denkschrift des Karitasverbandes Freiburg i. Br. „Die Pfarrkartothek“. Auch sei auf das Schriftchen von Pfarrer Kammer „Die Kartothek“ (Trier, Paulinus-Druckerei) verwiesen. Wichtig ist ferner die Abhandlung P. Kroses „Registratur der kirchlichen Handlungen“ im 7. Bande des Kirchlichen Handbuches, S. 391 – 404[1] (Freiburg i. Br. 1918, Verlag Herder). Nützlich ist auch die Besichtigung einer der bereits bestehenden Kartothekzentralen. Die Zentralstelle für kirchliche Statistik in Köln, Eintrachtstraße 168 – 170 ist zu weiteren Auskünften sehr gern bereit. Auch werden die kirchlichen Amtsblätter nach Fertigstellung der Einheitskarte noch nähere Anweisungen geben.

Mannigfache Bedeutungen von „Theologie“ und „Theologen“.

Von Jos. Stiglmayr S. I., Feldkirch (Vorarlberg).

„Theologie“ ist nach der etymologischen Erklärung, die schon der hl. Augustinus gegeben hat: de divinitate ratio sive sermo. Die Männer, welche „Theologie“ studieren, in Wort und Schrift sie lehren, heißen „Theologen“. Aber die beiden Ausdrücke haben eine lange geschichtliche Entwicklung durchgemacht und die Bedeutung vielfach gewechselt[2]. Es dürfte sich verlohnen, ihnen durch die verschiedenen Stadien ihres Auftretens nachzugehen[3]. Die Untersuchung bietet neben dem lexikographischen auch ein religionsgeschichtliches Interesse.

I. „Theologen“ und „Theologie“ außerhalb der Offenbarung.

Schon in uralten Zeiten gab es „Theologen“[4] bei den antiken Völkern. Ohne auf die indischen und iranischen Götterlehren einzugehen, knüpfen wir sofort an die hieratischen Anfänge der griechischen Literatur an. Die früheste Gruppe von „Theologen“ bilden jene Dichter der Vorzeit, die Theogonien

[1] Die Ausführungen auf Seite 393 betreffs der Zahl der Katholiken, die in Aachen im Jahre 1916 ihrer Osterpflicht genügt haben, sind dahin zu berichtigen, daß in der Tabelle auf Seite 471, Spalte 31 des sechsten Bandes des Kirchlichen Handbuches beim Dekanat Aachen irrtümlich die Bemerkung ausgefallen ist: „Für 14 Pfarreien mit 107700 Katholiken fehlen die Angaben.“

[2] Dazu gehört auch das Verbum θεολογεῖν.

[3] Was gelegentlich darüber gesagt worden ist, genügt nicht, um eine entsprechende Vorstellung zu erwecken. Es ist dürftig und mehrfach auch irreführend. Man vergleiche Suicers thesaurus ecclesiasticus s. v.; Schanz im kath. Kirchenlexikon[2] XI 1555 ff.; protest. Realenzyklopädie[3] XXI 901 ff.; H. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen S. 38 ff. — Indessen macht auch vorliegende Arbeit keineswegs Anspruch auf Vollständigkeit.

[4] θεολόγοι, gelegentlich auch θεολογικοί.

verfaßten: ein Orpheus, Linus, Musäus, auch Homer und Hesiod. Sie hat Plutarch im Auge, wenn er (moral. 360D) sagt, daß Plato, Pythagoras, Xenokrates, Chrysippus „den alten Theologen" folgen (vgl. de anim. procr. 33). Philosophen und Dichter einer späteren Zeit bezeichnet er als Nachfolger „der Theologen und Gesetzgeber" (de Is. et Osir. 45). Sämtliche oben angeführte Namen überliefert uns Klemens von Alexandrien (strom. 5, 4). Auch Empedokles von Agrigent kann dieser Gruppe beigezählt werden. Mit seiner Dichtung „Streit und Liebe" vermittelt er einen gewissen Übergang von den mythischen Kosmogonien zur philosophischen Spekulation.

Hiermit gelangen wir zu einer zweiten Gruppe antiker „Theologen", Prosaschriftstellern, welche Betrachtungen über Gott und göttliche Dinge anstellten. Man kann sie als Vorläufer der griechischen Philosophie betrachten. Sie versuchen sich in Spekulationen über „den geistigen Kern der in mythischem Gewande überlieferten Religion", um ein System der Weltentstehung zu konstruieren. Hauptvertreter dieser Gattung ist Pherekydes von Syros, der eine kosmogonische Schrift über Natur und Götter verfaßte. Aristoteles nennt solche Weltweise „Halbtheologen" [1].

Plato hielt die historische und kontemplative Theologie der früheren Zeit für die älteste Wissenschaft. Jene „alten Theologen" nennt er Göttersöhne und Väter der über die Götter überlieferten Wahrheit. Allmählich aber umspielte auch sein eigenes Haupt der Schimmer eines Theologen, zumeist bei den Neuplatonikern und insbesondere bei Proklos. Dieser, sein schwärmerischer Verehrer, reiht ihn unbedenklich an den Chor der „Theologen der Vorzeit" an. Plato lehrt ganz „wie die anderen Theologen" [2]. Mit den „scharfsinnigsten Theologen aller Zeiten" stimmt er überein (in Tim. ed. Schneider 287F, 223B, 292D). Kein Wunder, daß der große Meister der Akademie als „göttlich" gepriesen wurde (Longin) [3]. Aber auch bei den kirchlichen Schriftstellern, Gregor von Nazianz, Theodoret u. a. erhält er noch die ehrenhafte Bezeichnung eines „Theologen" [4].

Was Aristoteles betrifft, so macht man ihm nicht den Titel eines princeps philosophorum streitig, aber als „Theologen" preist ihn, den nüchternen Denker, das Altertum nicht. In metaph. VI 1, 19 unterscheidet er drei Gebiete der Philosophie, zu denen auch das „theologische" gehört [5]. Aber als „wissenschaftliche Disziplin" hat er, nach Natorps Untersuchungen, die Theologie nirgends bezeichnet, sondern sie als „ein vorwissenschaftliches Stadium der Reflexion über die Dinge betrachtet". Seine „spät gereifte, unbedingt wissenschaftliche Lehre von Gott" hat er nicht unter der Flagge der „Theologie" einführen wollen (vgl. Kattenbusch in Haucks R.—E. 21, 902).

„Theologie" ist eine Hauptdomäne der Stoiker. „Die Stoa ist ebensowohl eine theologische Schule wie eine philosophische; man hat nicht mit

---

[1] θεολόγοι μεμιγμένοι.

[2] κατὰ τοὺς ἄλλους θεολόγους.

[3] Panaitios nennt Plato den „Homer" der Philosophen. Cicero sagt von ihm: philosophorum quasi quidam deus (Tusc. 1, 32; de nat. deor. 2, 12. Vgl. Cic. ad Attic. IV 16, 3: deus ille noster Plato).

[4] Die Neuplatoniker behaupten, daß mit der platonischen auch die pythagoreische Philosophie nicht bloß „Theologeme älteren Ursprungs heranziehe, sondern zugleich selbst Theologie sei" (vgl. Willmann, Geschichte des Idealismus I § 10). Sonach rückt auch Pythagoras in den Chor der „Theologen" ein.

[5] φιλοσοφία θεολογική, μαθηματική und φυσική.

Unrecht von einer stoischen Orthodoxie gesprochen (O. Willmann). Die Behandlung der Mythen ist von ihnen zu einem förmlichen theologischen System entwickelt worden, in dem Monotheismus und Pantheismus ineinander fließen. Die Unterscheidung von „physischer, mythischer und politischer Theologie“, theologia naturalis, fabulosa, civilis (Varro bei Aug. de civ. Dei 6, 5; vgl. Euseb. praep. evang. IV prooem.) geht auf die Stoiker zurück. Sie erklären ebenfalls orphische und musäische Dichtungen sowie Homer und Hesiod in allegorischem Sinne und betrachten das Religiöse in ihnen „als ein Erbgut von den Geschlechtern der Urzeit her, von Männern hohen Geistes, die den Göttern näher standen (alti spiritus viri et, ut ita dicam, a diis recentes Senec. epp. 117, 6)“ [1]. In dem berühmten Hymnus des Stoikers Kleanthes auf Zeus verrät sich, wie Klemens von Alexandrien bemerkt [2], „echte Theologie“.

Cicero spricht de nat. deor. III §§ 42, 44, 53, 55 von genealogi antiqui, theologi, antiqui historici. Ihre eigentümliche Tätigkeit charakterisiert er mit den Worten interiores scrutantur et reconditas literas. An welche Zunft von „Theologen“ haben wir hier zu denken? Offenbar an den Kreis der alexandrinischen Gelehrten, welche das Chaos der mythischen Überlieferungen sichteten und die Widersprüche der Tradition dadurch zu beseitigen suchten, daß sie mehrere Götter gleichen Namens aufstellten. So war man z. B. in Verlegenheit mit der Herkulessage. Um den ältesten und echten Herkules im Kulte nicht zu verfehlen, muß man auf den „Iupiter antiquissimus“ als seinen Vater zurückgehen — nam Ioves quoque plures in priscis Graecorum literis invenimus.

In der römischen Kaiserzeit bildet sich eine pythagoreisch-platonische Theologie. Hauptvertreter dieser eklektischen Richtung ist Plutarch von Chäronea. O. Willmann sagt, daß hier mehr Beruf als bei den Stoikern vorhanden gewesen sei, die ererbten Glaubenskreise zu pflegen und spekulativ zu bearbeiten. Besonders namhaft macht er Nigidius Figulus, die beiden Sextier, Apollonios, Numenios [3]. Nigidius Figulus lebte allerdings etwas früher (Prätor 58 v. Chr.) und teilte sich mit Varro [4] in den Ruhm eines theologischen Schriftstellers.

Werfen wir schließlich einen kurzen Blick in die Schriften der Neuplatoniker, so begegnen uns bei ihnen die ehrfurchtvollen Hinweise auf die „alten Theologen“ auf Schritt und Tritt. Deren Aussprüche gelten als Orakel und bilden den Ausgangspunkt für spekulative theologische Erörterungen. Aber es ist diesen schon so viel Fremdartiges aus orientalischen Religionen, Theurgie und Mysterienwesen beigemischt, daß man ebensogut von neuplatonischer Theosophie oder Mystik spricht.

Der Theologentitel muß sich noch mehr gefallen lassen. Er wird auch den Priestern des Delphischen Orakels erteilt, wie Plutarch gelegentlich

[1] O. Willmann, Geschichte des Idealismus I § 38.

[2] Cohort. ad gent. 6 M. 8, 177 B *οὐ θεογονίαν ποιητικήν, θεολογίαν δὲ ἀληθινὴν ἐνδείκνυται.* — Cornutus, ein Anhänger der jüngeren Stoa, der unter Nero aus Rom vertrieben wurde, schrieb eine *ἐπιδρομὴ τῶν κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν θεολογίαν παραδεδομένων* — eine Kompilation aus den größeren Werken der älteren Stoiker. Theodoret sagt darüber *τὴν Ἑλληνικὴν θεολογίαν ξυντέθεικε* Graec. affect. cur. II. [3] Geschichte des Idealismus I § 39.

[4] Serv. Aen. 10, 175: Nigidius est solus post Varronem, licet Varro praecellat in theologia, hic in communibus literis.

der Pythonsage bemerkt[1]. Ja in eine noch schlimmere Gesellschaft sehen wir solche Spätlinge der „Theologen“ bei Lukianos geraten. Der Satiriker erzählt in der Geschichte des Lügenpropheten Alexander, wie sich dieser berüchtigte Schwindler des Altertums eines Herolds und „Theologen“ bediente, um Orakelsprüche, die er selbst erdichtete, an die Fragesteller zu vermitteln. Endlich treffen wir, wie Deißmann (Licht vom Osten [1908] S. 252 f.) belehrt, auf eine eigenartige höfische Zunft von Theologen[2] in Kleinasien. Deißmann erläutert den Titel: „Theologen des Kaiserkultes“, „organisierte Gemeinschaften“, „offizielle Festprediger“, die oft zugleich Hymnoden waren. Wenn er weiterhin meint, der Apostel Johannes sei im Gegensatz zu jenen „kaiserlichen Theologen“ als der „Chorführer“ derer, die eine neue Ode (Apok. 5, 9; 14, 3) singen . . . von den Christen der „Theologe“ genannt worden, so scheint uns das zuweit hergeholt. Näher liegt es doch, in dem sublimen Charakter des „pneumatischen“ Evangeliums den Grund zu suchen. (Vgl. die aus Aug. in das Brevier aufgenommene Stelle in der Oktav des hl. Johannes.)

II. „Theologen“ und „Theologie“ im Kreise der Offenbarung.

Innerhalb des Gebietes der Offenbarung sind unter „Theologen“ zunächst die Verfasser der inspirierten Schriften sowohl des Alten wie des Neuen Testamentes zu verstehen. Dem alexandrinischen Juden Philon ist Moses der „Theologe“, welcher eine großartige Schilderung der Schöpfung entworfen hat[3]. Die christlichen Schriftsteller halten mit dem gleichen Ehrennamen des Moses nicht zurück, wie z. B. Klemens von Alexandrien[4]. Dieser unterscheidet in der „Philosophie“ des Moses vier Typen, einen historischen, einen gesetzgeberischen, einen liturgischen und einen „theologischen“[5]. Der letztere gehört nach einem Worte Platos zu den „wahrhaft großen Mysterien“. Methodius von Olympus wiederholt ohne weiteres den Titel „der Theologe Moses“ wie etwas allgemein Übliches[6]. Alle vorigen überbietet Theodoret von Cyrus. Er nennt Moses „einen Ozean der Theologie“, aus dem alle Flüsse und das ganze Meer stammen[7].

Die Apologeten scheinen dem Ausdruck „Theologen“ lieber aus dem Wege zu gehen, während sie das Verbum, das Abstraktum und das Adjektiv verwenden. Bei Justinus begegnen wir der Verbindung „Gott nennen und Herr nennen“[8], in der Entgegnung auf die Einwürfe Tryphons. Die Worte sind vom jüdischen Standpunkte aus gefaßt. Athenagoras sagt in seiner Apologie: Unser „theologisches Lehrsystem“ begreift auch die Lehre von Engeln und Dienern in sich[9]. Von einer „Vergötterung“ der Engel will Athenagoras natürlich nicht reden, sondern von dem aus der „göttlichen Offenbarung“ geschöpften Wissen. An einer anderen Stelle macht er auf den

---

[1] *πλεῖστον δὲ τῆς ἀληθείας διαμαρτάνουσιν οἱ Δελφῶν θεολόγοι* (Moral. 417 F).

[2] *θεολόγοι Καίσαρος.*

[3] *μάλα σεμνῶς θεολογήσας* de opif. mundi 2.

[4] *ὁ Μωϋσῆς θεολόγος καὶ προφήτης* strom. 1, 22.

[5] Das ist die *ἐποπτεία* strom. 1, 28.

[6] *ὁ θεολόγος Μωϋσῆς* de resurr. 14.

[7] Graec. affect. cur. II; quaest. in Genes. I.

[8] *θεολογεῖν — κυριολογεῖν* dialog. 56.

[9] *τὸ θεολογικὸν μέρος ἡμῶν* leg. pro christ. 10.

großen Unterschied aufmerksam, der zwischen der „theologischen“ und der weltlichen Wissenschaft bestehe[1]. Die eine ist himmlisch, die andere irdisch. Dagegen hat er die heidnische „Theologie“ im Auge, wo er von der Absurdität der Götterfabeln handelt[2]. Ebenda gebraucht er das Verbum im Sinne von „vergöttern“.

Klemens von Alexandrien will, soweit ich sehe, nur heidnische Schriftsteller „Theologen“ nennen. Aber die „Theologie“ unterscheidet er deutlich in eine antike und eine christliche („wahre“) Theologie.

Die „alten Theologen und Seher“ werden von ihm erwähnt als die Urheber jener Anschauung, wonach die Seelen zur Strafe in die Leiber eingeschlossen sind strom. 3, 3. Orpheus ist ihm einfachhin der „Theologe“ a. a. O. 5, 8. Weiterhin spricht er ebenda von der „Theologie des Pherekydes“, mit der die Schrift des Heraklit übereinstimme. Die „obszöne Theologie“ der Griechen erfährt eine energische Ablehnung cohort. 4 usw. Aber auch von der „wahren Theologie“ ist die Rede, um sie der heidnischen gegenüberzustellen strom. 5, 9. Die griechische Philosophie hat sich von der „Theologie des wahren Logos“ ein bescheidenes Bruchstück angeeignet strom. 1, 13[3].

Origenes spricht an mehr als einer Stelle von „Theologen“, aber immer sind die heidnischen gemeint. Er lehnt entschieden ab, was „die weisen alten Theologen der Griechen“ alles vorbringen c. Cels. 1, 25 (vgl. eine ähnliche Stelle 4, 97). Beim Gebrauche des abstrakten Substantivs dagegen denkt er bald an die heidnische, bald an die christliche „Theologie“. Den griechischen Philosophen, „die sich auf die Weisheit und Theologie soviel einbilden“, macht er den Vorwurf der Götzenanbetung c. Cels. 6, 4. Über die erhabenen Stellen bei Is. 6, 2 und Ezech. 1, 5–27; 10, 1–21 will er sich nicht eingehender aussprechen, weil die Unehrerbietigen nicht imstande sind, dem „hohen Sinn der Theologie“ zu folgen c. Cels. 6, 18. Christus hat den Verständigern eine (tiefere) „Gotteskunde“ (Theologie) gebracht, aber zugleich den Schwachen und Ungebildten sich angepaßt c. Cels. 7, 41. Die Gottesnamen Sabaoth und Adonai sind „in geheimnisvoller Theologie“ auf den Schöpfer des Alls bezogen c. Cels. 1, 24. Anderen Orts ist die „Theologie der Perser, Ägypter, Platos“ erwähnt.

Eusebius von Cäsaräa fängt an, den Bedeutungsinhalt unserer Ausdrücke kühn zu erweitern. Moses ist ihm der „bewunderungswürdige Theologe“ praep. evang. VII 9 vgl. XI 14. Er spricht sowohl von den vor Moses auftretenden „Theologen“ (Patriarchen), wie den ihm nachfolgenden (Isaias, Jeremias) a. a. O. VII 11. Propheten und „Theologen“ der Hebräer werden gemeinsam angeführt X 10. „Alle Theologen der Hebräer“ treten als Zeugen für die Gottheit des Heiligen Geistes auf VII 15. Der Hinweis auf irgendeinen der „Theologen“ bezieht sich einmal auf Daniel VII 15; dann auf den Psalmisten VII 15; endlich auf den Apostel Johannes

[1] *σοφία κοσμικὴ καὶ θεολογικὴ* a. a. O. 24.

[2] *τὸ ἀπιθανὸν τῆς θεολογίας* a. a. O. 20.

[3] Klemens ist mit vielen anderen der Ansicht, daß Pythagoras, Plato und die griechischen Philosophen überhaupt das Beste, was sich in ihren Schriften findet, aus den heiligen Büchern der Hebräer entnommen hätten. Er beruft sich auf ein Wort des Numenius: „Was ist denn Plato anders als ein attisch redender Moses?“ strom. 1, 22. Zum erstenmal taucht die unhaltbare Ansicht bei Hermippus (200 v. Chr.) auf und wird von Aristobulos, Philo usw. fortgepflanzt.

XI 19. Die Verfasser der alt- und neutestamentlichen Schriften heißen ganz allgemein „Theologen“ de laud. Const. 3 und ähnlich 12. In anderem Sinn sind zu nehmen die „Mystiker der Theologen“ a. a. O. 10. Hier werden theologisch-mystisch gebildete Männer verstanden, welche über das wunderbare „Zeichen“ der Kreuzerscheinung wunderbare Aufschlüsse überliefert haben.

Ausgiebigsten Gebrauch macht Eusebius von „Theologie“, um sowohl heidnische wie jüdische und christliche „Gotteslehre“ zu bezeichnen.

Griechische Philosophen hielten den Atheismus noch für besser als die ungereimte „Fabeltheologie“ praep. ev. 7, 2. Nicht einmal die „Theologie“ der Weisesten unter den Griechen darf mit der „Offenbarungstheologie der Hebräer“ verglichen werden, ebenda 7, 11. Die älteste „griechische Theologie“ ist auf Lehren der Barbaren (Hebräer) gegründet worden, ebenda 10, 1. Mit Recht ziehen wir die „hebräische Theologie“ der griechischen Philosophie vor, ebenda 10, 4. Die „vaterländische Theologie“ ist wahre Gotteslehre, ebenda 10, 4. Moses geht bei seiner Lehre von der „vaterländischen Theologie“ aus, ebenda 7, 9; vgl. 7, 11. Nur eine mäßige Anzahl aus den unzähligen Stellen der „hebräischen Theologie“ über den wahren Gottesglauben soll angeführt werden 7, 11. Die alttestamentliche „Theologie“ (Ps., Sap., Prov.) wird verdeutlicht durch das Evangelium (Joh. 1, 1 f.), ebenda 7, 12. Die „Theologie des Barbaren“, von der Amelius spricht, ist das Evangelium des Apostels, ebenda 11, 19. Johannes beginnt mit der „Gottheit“ Christi[1] und schweigt über dessen leibliche Abstammung H. E. III 24. Das 12. Kapitel des 7. Buches der praep. ev. ist überschrieben „Über die Theologie des zweiten Prinzips“ (arianisierend).

Wenn der Kaiser Konstantin in seinen „Reden auf Gott und göttliche Dinge zu sprechen kommt“[2], drückt sich die innere Ergriffenheit in seinem Äußern aus. Bei einer Predigt des Eusebius zeigt der Kaiser seine Zustimmung zu den „theologischen Lehrsätzen“[3]. Bei Einweihung der Kirche in Jerusalem belehren die Bischöfe das Volk in „theologischen Festreden“[4]. An einer anderen Stelle dient der Plural des Abstraktums, um die „Lobpreisungen Gottes“ durch fromme Menschen zu bezeichnen[5], dann hinwieder, um auf die „inspirierten Schriften“ hinzuweisen[6].“ Auch für die „liturgischen Gebete“ beim Meßopfer verwendet Eusebius das Wort[7]. Die Engel „ehren durch das Bekenntnis der Gottheit“ ihren Schöpfer[8]. Die Propheten zeugen in ihren „Reden über Gott“ von der Allmacht und Weisheit des Schöpfers[9]. Himmel, Erde und alle Geschöpfe vereinigen sich und stimmen einen „Lobpreis auf Gott“ an[10]. Also müssen auch wir die Weltordnung als ein Werk der

---

[1] *τῆς θεολογίας ἀπάρξασθαι* – wenn man nicht vorzieht „mit der Verkündigung der Gottheit Christi“ zu übersetzen, was dem Kompositium *θεο-λογία* besser entspricht.

[2] *θεολογίας καιρός* vita Const. 4, 29.

[3] *δογματικαῖς θεολογίαις ἐπεμαρτύρει* a. a. O. 4, 43.

[4] *πανηγυρικαῖς θεολογίαις* a. a. O. 4, 45.

[5] *θεολογίαι* de laud. Const. 10.

[6] *λόγων ἀπόρρητοι θεολογίαι* a. a. O. 6.

[7] *δι' εὐχῶν καὶ ἀπορρήτου θεολογίας* a. a. O. 16.

[8] *θεολογοῦσιν* a. a. O. 1.

[9] *θεολογοῦντες* praep. evang. 7, 11.

[10] *σέβειν καὶ ὑμνεῖν καὶ θεολογεῖν* a. a. O. 7, 15.

wahrhaft göttlichen Weisheit anerkennen[1]. Und so wird denn auch von Konstantin gerühmt, daß er mit erhabener Rede die „Gottheit feierte“[2]. Hier sei zugleich der Hinweis des Eusebius auf einen früheren ungenannten kirchlichen Schriftsteller erwähnt, der den Irrlehrer Artemon bekämpft und die Schriften des Justin, Miltiades usw. gegen ihn ins Feld geführt habe, in denen überall Christus als „Gott anerkannt“ werde[3].

Mit dem Auftreten der großen Kirchenlehrer des 4. Jahrhunderts gewinnen die in Rede stehenden Termini, insbesondere das Wort „Theologe“ vorherrschend christliche Bedeutung. Athanasius nimmt sie stets im erhabensten Sinn für die Hagiographen. An fünf Stellen bezeichnet er sie als „Theologen“, mit oder ohne ehrenden Zusatz[4]. Zweimal wird der Apostel und Evangelist Johannes als „Theologe“ eingeführt[5]. Der hl. Paulus erscheint als „einer der Theologen“[6]. Auf die Evangelisten überhaupt wird Bezug genommen, sofern sie erzählen, daß Christus gegessen und getrunken habe[7].

Das Abstraktum „Theologie“ gebraucht Athanasius fünfmal und zwar stets in der edlen Bedeutung sacra doctrina de Trinitate. So sagt er u. a., nach der Lehre der Arianer wäre das „theologische Wissen“ um den dreieinigen Gott erst im Laufe der Zeit gewachsen und zustande gekommen[8]. Zu Matthäus 28, 19 bemerkt Athanasius, daß hier die „ganze Trinität“ ausgedrückt sei[9]. Er macht die Gegner auf das Absurde aufmerksam, das aus ihren Behauptungen für die Trinitätslehre folgen würde[10].

Am häufigsten ist das Verbum vertreten. Dreimal dient es dazu, die Gottheit aller drei Personen hervorzuheben[11]. In scharfer Antithese treten die Ausdrücke „von Göttlichem reden“ und „Fabelhaftes reden“ einander gegenüber[12]. Auf die Gottheit des Sohnes ist das Verbum mehrfach bezogen[13]. Die Gottheit des Heiligen Geistes zugleich mit dem Sohne müssen wir gemäß den heiligen Schriften bekennen[14]. Das Fleisch Christi wurde zugleich mit dem Logos göttlicher Benennung teilhaftig[15]. Der Prophet Isaias spricht vom Sohne, indem er ihn als Gott bezeichnet, ebenso der Apostel Thomas und der Evangelist Johannes[16].

---

[1] *θεολογεῖν σοφίαν θεοῦ* de laud. Const. 12.

[2] *γεραίρων τὴν θεολογίαν* a. a. O. 2.

[3] *Χριστὸν ὑμνοῦσι θεολογοῦντες* h. e. 5, 28.

[4] *θεολόγοι ἄνδρες, θεῖοι καὶ θεολόγοι ἄνδρες, θεολόγοι, αὐτοῦ τοῦ σωτῆρος θεολόγοι ἄνδρες* or. c. gent. 46, de incarn. Verb. 56. 57, ad episcop. Aeg. 14, de incarn. Verb. 10.

[5] *θεολόγος ἀνήρ, θεολόγος* or. c. gent. 42, sermo mai. de fide (dieser sermo ist als eine Kompilation aus Athanasischen Vorlagen zu betrachten).

[6] *τῶν θεολόγων ἀνδρῶν* or. c. gent. 35.

[7] *θεολόγοι* de incarn. Verb. 18.

[8] *τῆς θεολογίας ἡ γνῶσις* or. 1 c. Arian. 17 vgl. 18.

[9] *τὴν μὲν πᾶσαν θεολογίαν συμπληρῶν* ep. 1 ad Serap. 6.

[10] *ποία οὖν αὕτη θεολογία* a. a. O. 2.

[11] *ἡ Τριὰς ἐν Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι θεολογουμένη* ep. 1 ad Serap. 28. 29.

[12] *θεολογοῦσιν-μυθολογοῦσιν* or. c. gent. 19.

[13] or. 1 c. Arian. 10, c. Apollin. 18, de incarn. et c. Arian. 18.

[14] *θεολογούμενος μετὰ τοῦ Λόγου* ep. 1 ad Serap. 31 vgl. or. 2 c. Arian. 71.

[15] *ἐθεολογήθη;* opp. *οὐχ ὁ Λόγος . . . ἔλαβε καλεῖσθαι θεός* a. a. O. 3.

[16] *θεολογῶν Υἱὸν σὺν Πατρί . . .* de incarn. et c. Arian. 18, or. 2, 71 c. Arian. Die erschöpfende Angabe aller einschlägigen Stellen bei Athanasius verdanke ich dem Einblick in den handschriftlichen Index meines Mitbruders P. Guido Müller.

Didymus von Alexandrien, der mit dem hl. Athanasius für die Homousie der drei göttlichen Personen kämpfte, warnt vor den Mazedonianern. Was jene Männer als kirchliche Lehre aufstellten, die den „Zeugnissen von der Gottheit des Heiligen Geistes“ abgünstig gegenüberstehen, darf man nicht anhören und nicht dulden[1]. Asterius aus den letzten Dezennien des vierten Jahrhunderts führt Hom. 8 (in S. Petrum et Paulum) den Evangelisten Johannes als den „großen Theologen“ ein. Nach einer Mitteilung des Photius (Amphilochiana) hat Asterius, im Gegensatz zu einem häretischen, immer den wirklichen Sohn „als Gott verteidigt“[2].

Nachdem der große Athanasius die Ausdrücke „Theologe“ und „Theologie“ mit solcher Hoheit in den christlichen Sprachgebrauch eingeführt hatte, finden sie auch bei den Kappadoziern ausgiebigste Verwendung. Der heil. Basilius formuliert seinen Grundsatz für die biblische Exegese mit den Worten: Alles, was bei den „Theologen“ über das Wesen Gottes in tropologischer oder allegorischer Redeweise geschrieben ist, muß in anderem Sinne verstanden werden[3]. Natürlich bedeutet das Wort „Theologen“ im Zusammenhange die inspirierten Schriftsteller. Andere Stellen beziehen sich auf den Inhalt der heiligen Schriften. Zunächst auf die in ihnen enthaltenen „Zeugnisse der Gottheit“ des Sohnes. So beginnt Lukas sein Evangelium mit dem Hinweis auf die Menschheit Christi, um dann seine Gottheit zu bezeugen[4]. Johannes ließ dagegen bei seinem Evangelium alle zeitlichen und leiblichen Beziehungen beiseite und begann mit der Gottheit des Logos[5]. Er wollte erst eine klare Beschreibung der Natur des Eingeborenen durch die (1, 1 enthaltene) „Theologie“ entwerfen. Darauf fügte er mit dem nächsten Vers die ewige Zeugung des Eingeborenen aus dem Vater an[6]. Daher mahnt Basilius, alles im geistigen Sinne zu verstehen, was die „überlieferten Theologien“ (Offenbarungen) über die Zeugung des Sohnes mitteilen[7]. Den Gegensatz der Lehre vom Erlösungswerk zur „Lehre von der Gottheit“ des Sohnes macht Basilius geltend, um die Berufung der Gegner auf Phil. 2, 7; 3, 21; 2. Kor. 13, 4 zu entkräften[8]. Die Worte Joh. 17, 3. 14 sind vom Herrn gesprochen, damit wir, während wir auf seine „Gottheit“ achten, das Erlösungswerk seiner Menschheit nicht geringschätzen[9]. Mit Bezug auf Joh. 6, 8 erklärt Basilius, daß hier die Wahrheiten über Christi Handeln, (menschliche) Natur und Gottheit geoffenbart seien[10].

Im objektiven Sinne ist „Theologie“ von dem allen drei göttlichen Personen gemeinsamen Wesen zu verstehen, wenn Basilius davor warnt, die Gottheit zu spalten[11]. Das „theologische Beweisverfahren“ der Häretiker

---

[1] *περὶ τὰς θεολογίας τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἀποδιακείμενοι* de Trin. 2, 4.

[2] *ἀεὶ δὲ ὄντα θεολογῶν* M. s. gr. 40, 480.

[3] *ὅσα παρὰ τοῖς θεολόγοις . . . ἀναγεγράφθαι δοκεῖ τροπολογίαις τισὶν κτλ.* adv. Eunom. 1, 14.

[4] *διὰ τῶν σωματικῶν ἀρχῶν τῇ θεολογίᾳ προσέβη* a. a. O. 2, 15.

[5] *κατωτέρας τῆς ἑαυτοῦ θεολογίας ἀπολιπών* a. a. O. 2, 15.

[6] A. a. O. 15.

[7] *παραδοθείσαις ἡμῖν θεολογίαις ἀκολουθεῖν* a. a. O. 16.

[8] *οὐχὶ θεολογίας . . . ἀλλὰ τοὺς τῆς οἰκονομίας λόγους παραδηλοῖ* adv. Eunom. 2, 3.

[9] *ἵνα μὴ . . . τῇ θεολογίᾳ προσέχοντες τῆς οἰκονομίας καταφρονῶμεν* ep. I 8, 3.

[10] *ἐκ πρακτικῆς καὶ φυσικῆς καὶ θεολογικῆς συνεστῶσα διδασκαλία* a. a. O. I 8, 4.

[11] *τὴν θεολογίαν μὴ σχεδαννύντες* de Spir. S. 18, 45.

leidet an dem Übel, daß es nicht auf Schriftargumente, sondern rein natürliche Ausgangspunkte gegründet ist[1]. Bei den „Ausdrücken, welche sich auf die hohen göttlichen Geheimnisse" beziehen, muß genau auf den Wortlaut geachtet werden. Hier darf keine Silbe unbeachtet bleiben. Da gibt es keine Mikrologie[2]. Wo es sich um göttliche Wahrheiten handelt, ist jedes Wort unzureichend, um den Gedanken des Sprechenden auszudrücken[3].

Gregor von Nazianz erweitert den Bedeutungsumfang des Wortes „Theologe" in geistvoller Weise. Neben dem erhabenen Sinn legt er auch einen mehr und minder abgeschwächten in dasselbe hinein. Am höchsten steigert er den Ausdruck, wenn er sich dem Gegner gegenüber auf einen „bessern Theologen" beruft[4], nämlich auf den Heiland selbst Joh. 15, 26. Kühn und doch so wahr im vollsten Sinne des Wortes, wenn man Joh. 1, 18; 7, 16 Hebr. 1, 2 damit vergleicht! Einen Hagiographen aus dem Alten Testament, Jeremias (10, 16), führt Gregorius als seinen Gewährsmann wider die heidnischen Theologen an[5].

Die großen Vorkämpfer der Orthodoxie, welche der Nazianzener noch überlebte, werden zum erstenmal von ihm in Lobreden „Theologen" genannt. In der Lobrede auf Athanasius ruft der Redner unter anderen auch die Männer, welche über die göttlichen Wahrheiten spekulieren, herbei, um „den Theologen" mit ihm zu feiern[6].

Gleicherweise, ja mit wörtlichen Anklängen, fordert er in der Lobrede auf seinen Freund Basilius die Männer der theologischen Forschung und Betrachtung auf, ihm in dem Lobpreis auf „den Theologen" (Basilius) beizustehen[7]. Zugleich schildert er die Anfeindungen des Basilius durch seine Gegner, die alles aufboten, um den „Bischof mit der Theologenzunge" aus der Stadt zu vertreiben. Erklärend ist hinzugefügt, welche gewaltige Sprache Basilius auf theologischem Gebiete eigen gewesen sei. Gregor wünscht nur das eine, die „theologische Wissenschaft" eines Basilius zu besitzen. Zuversichtlich getraut er sich, über die Gottheit des Heiligen Geistes zu sprechen, wenn er den Spuren „der theologischen Spekulation" des Basilius nachgeht[8]. Im Bewußtsein seiner rednerischen Begabung und theologischen Bildung nennt sich der Nazianzener auch selbst einen „Theologen". Wie Gott von den Feinden des wahren Glaubens gelästert wird, so schmähen sie auch ihn, den Herold der Gottheit[9]. Allerdings weist er bei einer anderen Gelegenheit alle theologische Selbstüberhebung von sich[10].

Das Gegenteil eines musterhaften Theologen wird mit bitterem Sarkasmus gegeißelt. Gregor deutet sozusagen mit dem Finger auf gewisse bischöfliche Lehrer und Prediger, welche durch eine übereilte Handauflegung[11] zu dem heiligen Amte befördert werden. Mit der in einem Tage erworbenen

[1] *τὰ τῆς θεολογίας οὐκ ἐκ γραφικῶν ἀποδείξεων* . . . ep. II 263, 4.
[2] *τί τῶν θεολογικῶν ῥημάτων οὕτω μικρόν;* de Spir. S. 1, 2.
[3] *πᾶσα θεολογικὴ φωνὴ ἐλάττων τῆς διανοίας τοῦ λέγοντος* ep. I 7.
[4] *κρείσσονος ἢ κατὰ σὲ θεολόγου* or. 31, 8.
[5] *ὁ ἐμὸς θεολόγος* or. 31, 16.
[6] in laud. Athan. 10.
[7] *τὸν θεολόγον διηγεῖσθε* or. 43, 68. 81. 69.
[8] *ἐπιβατεύων τῆς ἐκείνου θεολογίας καὶ θεωρίας* a. a. O. 67.
[9] *καὶ τὸν θεολόγον ὑβρίζουσιν* or. 22, 9.
[10] *τῷ μὴ θρασεῖ θεολόγῳ* or. 20, 12.
[11] *χειροτονητοὶ θεολόγοι* or. 20, 1 vgl. or. 27, 9.

Wissenschaft ausgerüstet begnügen sie sich mit dem bloßen Wunsche, weise zu sein. Viele Lehrer (Prediger) handeln verwegen, die über Gott und göttliche Dinge reden, ohne die notwendige geistige und sittliche Reife zu besitzen. Nicht der nächstbeste ist für einen so heiligen Dienst geeignet, wie denn auch die rechte Zeit und andere Umstände bei Ausübung des Amtes zu beachten sind. Wer der Theologie obliegen will, muß seine Muße Gott zuwenden, ihn kennen zu lernen suchen und was er gefunden, der Probe auf „theologische Korrektheit“ unterwerfen[1]. Ein anderes Erfordernis ist größte Herzensreinheit, damit der „Theolog“ das (göttliche) Licht mit dem Lichte seines Geistes erfasse und das Wort, das er predigt, nicht auf unfruchtbaren Boden falle[2]. „Darum,“ sagt Gregor, „wenn du ein ‚Theolog‘ werden willst, so wandle auf dem Wege der göttlichen Gebote, denn das Leben bildet die Vorstufe zur tieferen Erkenntnis. Bei allem Fortschritte in der Gottesgelehrsamkeit habe vor Augen, wie unendlich groß das Wesen Gottes ist, das wir annähernd nur im Spiegel und Rätselbild erfassen können[3]. Daher ist nicht der ein vorzüglicher ‚Theolog‘, der das Ganze (der Gottheit) erkannt hat – denn bei der menschlichen Beschränktheit ist das unmöglich – sondern derjenige, welcher das Bild der Wahrheit oder ihren Schatten oder wie man es nennen will, reicher und voller sich zur Vorstellung bringt[4].“

Im ironischen Sinne redet Gregor nicht ungern seinen häretischen Gegner mit dem Theologentitel an. „O du neugebackener Theolog“, ruft er einem zu, der die Gottheit des Heiligen Geistes leugnet[5]. Noch stärker spricht er: „o du Ausbund von einem Theologen“[6]. Endlich erhalten bei Gregor auch noch die heidnischen Philosophen, die sich mit Götterlehre befaßten und die törichten Fabeln allegorisch auszudeuten suchten, den Namen „Theologen“, den sie in christlichen Schriftstellerkreisen schon mehr und mehr verloren haben. „Sie (diese Philosophen) selbst überführen das Heidentum des Irrwahns[7].“ Mögen sie die aberwitzigen Götterfabeln den Verehrern einer solchen „Theologie“ nur recht einprägen und ausdeuten, damit sie ins Bodenlose versinken. Jedoch stehen solche Philosophen nicht alle auf gleicher Stufe. Einige, die etwas mehr von Theologie verstehen, nähern sich der christlichen Wahrheit[8]. Eine anerkennende Erwähnung (ohne Namensnennung) findet Plato wegen seines schönen Satzes über Gottes Größe[9].

Gleich Athanasius und Basilius versteht der Nazianzener unter „Theologie“ öfters die Lehre von der Trinität[10]. Die Gottheit des Heiligen Geistes

[1] *κρίνειν θεολογίας εὐθύτητα* or. 27, 3.
[2] or. 28, 1.
[3] or. 20, 12. Vgl. die ähnliche Mahnung bei Athanasius de incarn. Verb. 57. Augustinus sagt de civ. Dei VIII 3 über Sokrates: (Causas) primas atque summas non nisi in unius ac summi Dei voluntate esse credebat. Unde non eas putabat nisi m u n d a t a m e n t e posse comprehendi et ideo purgandae bonis moribus vitae censebat instandum etc.
[4] or. 30, 17.
[5] *ὦ καινὲ θεολόγε* or. 24, 12.
[6] *ὦ θεολογικώτατε* in Verbindung mit *ὦ φιλοσοφώτατε* or. 28, 7.
[7] *αλίσκονται τοῖς σφῶν αὐτῶν θεολόγοις* or 31, 16. or. 4, 115. 117. 121.
[8] *οἱ θεολογικώτεροι* or. 31, 5 vgl. or. 31, 15.
[9] *ὥς τις τῶν παρ' Ἕλλησι θεολόγων ἐφιλοσόφησεν . . . οὐκ ἀτέχνως.* Der betreffende Satz Platos steht Tim. 28 D *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.*
[10] *θεολογίας ἀναβάσεις* opp. *βλασφημίας ἀναβάσεις* or. 23, 3; *τελεωτάτη τῆς θεολογίας ἀπόδειξις* or. 12, 6; *σύντομος τῆς Τριάδος θεολογία* or. 31, 3.

ist deutlich an anderen Stellen mit dem gleichen Ausdruck hervorgehoben[1]. Seine berühmten „theologischen Predigten“ eröffnet Gregor nach der Eingangspredigt mit den Worten: Jetzt laßt uns zu den Reden über die „Theologie“ (über Gott und göttliche Dinge) übergehen[2]. An einer anderen Stelle unterlegt unser Autor dem Worte „Theologie“ den Begriff der „göttlichen Offenbarung“ in beiden Testamenten, die sich stufenweise mitteilte[3]. Im allgemeinen als „Predigt des Wortes Gottes“ erscheint das vieldeutige Wort „Theologie“, wenn Gregor von Nazianz einen förmlichen Prospekt der verschiedenen „theologischen Themata“ entwirft, worüber ein „Theolog“ (Prediger) sprechen soll. Er knüpft daran die Bemerkung, es sei nicht Sache gewöhnlicher Begabung, allen Zuhörern zu rechter Zeit das entsprechende Maß von Belehrung zu verabreichen und die Glaubenslehren mit Klugheit zu vermitteln[4]. Drei Übel seien jetzt gerade in die „Theologie“ (Glaubenslehre) eingedrungen: Atheismus, Judaismus und Polytheismus. Ein anderes Gebrechen der „Theologie“ (Predigt) beklagt Gregor in der Lobrede auf Athanasius[5]. Eine Predigtweise sei eingerissen, die unnützes Zeug behandelt und nach zierlichen, gekünstelten Wendungen hascht. Wie wenig vertrage sich das mit der Aufgabe eines Predigers, der gleich Moses auf den Berg steigt, um mit Gott zu verkehren (Exod. 19, 24)? Die Hörer sollen ihm (Gregor) folgen, soweit ihre seelische Verfassung es gestattet. Wofern aber irgendeiner ganz unfähig ist, die Worte „der spekulativen Theologie“ zu erfassen und nur in der Absicht kommt, aus der Predigt irgendeinen Ausdruck herauszureißen und zu verdrehen, so entferne er sich unverzüglich[6].

In kräftigen Linien hat Gregor das Bild eines wahren „Theologen“ gezeichnet. Ihm gerade ist in der Folgezeit die Ehre geworden, daß er vor allen anderen Vätern den stehenden Titel „der Theologe“ erhielt. „Das Chalzedonense beeilte sich, denselben gleichsam offiziell zu bestätigen[7].“ Gregors Biograph, Gregorius Presbyter, hebt rühmend hervor: „Durch seine sublime Theologie[8] ragte Gregor so weit hervor, daß er, obschon viele durch Gelehrsamkeit ausgezeichnete Männer in verschiedenen Jahrhunderten der Theologie oblagen, allein nächst dem Evangelisten Johannes mit dem Namen ‚der Theologe‘ ausgezeichnet worden ist.“ Die fünf „theologischen Reden“ (or. 27—31) gaben wohl den Anlaß zu dem Ehrennamen[9].

Den Zuhörern bei seiner Predigt will Gregor einmal begreiflich machen, daß er ihnen das beharrliche Denken an Gott nicht verwehren will, wenn er ein beständiges „Disputieren über göttliche Dinge“ mißbilligt[10]. Zur Unzeit und aus Streitlust soll man nicht „theologisieren“. Wer über die Trinität zu sprechen wünscht, halte sich an den hl. Paulus, um den theolo-

[1] *τῆς θεολογίας ἐντεῦθεν* (sc. *τοῦ Πνεύματος*) *ἀρξόμεθα* or. 31, 3 und *βλασφημία δέ, οὐχ ἡ θεολογία* (nämlich dem Heiligen Geist die Gottheit abzusprechen) or. 34, 11.

[2] *τοῖς τῆς θεολογίας ἤδη προσβῶμεν λόγοις* or. 28, 1.

[3] *ὁρᾷς καὶ τάξιν τῆς θεολογίας* or. 31, 27.

[4] or. 2, 35. 37.

[5] or. 21, 12.

[6] *ἀνεπίδεκτος πάντη λόγων θεωρίας καὶ θεολογίας* . . . or. 28, 2.

[7] Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur III 164.

[8] *ἐν δὲ δογμάτων ὕψει καὶ θεολογίᾳ.* M. s. gr. 35, 288 C.

[9] In späterer Zeit haben die Griechen dem Mystiker Simeon, Abt des Mamasklosters in Konstantinopel († nach 1092), den Titel *νέος θεολόγος* verliehen.

[10] *μνημονεύειν θεοῦ — θεολογεῖν* or. 27, 4.

gischen Takt zu bewahren[1]. An mehreren Stellen ist bei Verwendung des Zeitwortes direkt auf die Gottheit des Heiligen Geistes Bezug genommen[2]. In dem Briefe an Basilius ist zu lesen, wie Gregor seinen Freund gegen den Vorwurf verteidigt, daß er mit der „Sprache über den Heiligen Geist“ nicht recht herausrücken wolle. Zugleich bittet ihn Gregor um Anweisung, wie weit man in der Lehre über diesen Punkt gehen dürfe[3].

Gregor von Nyssa gebraucht unsere in Rede stehenden Ausdrücke mindestens in fünf verschiedenen Bedeutungen. Für den Evangelisten Johannes genügt ihm nicht der einfache Titel „der Theologe“. Er umschreibt ihn: die Donnerstimme, welche das „Mysterium der Theologie“ (die Gottheit des Sohnes) verkündet[4]. Seinen Bruder Basilius nennt der Nyssener mit berechtigtem Stolze den „ehrfurchtgebietenden Theologen“[5]. In spottendem Tone apostrophiert er gern seinen Gegner: „absurder Theolog“, „großartige Gedanken eines Theologen“, „erhabener Theolog“, „weiser Theolog“, „liebenswürdiger Theolog“[6]. Abwechselnd sagt er statt „Theolog“ auch häufig „Lehrer“. Wie in den vorausgehenden Stellen immer die Gottheit des Sohnes den Gegenstand der Polemik bildet, so ist die Lehre über dieselbe als „Theologie“ ausdrücklich der Lehre von der Erlösung entgegengesetzt[7].

Chrysostomus bringt für unser Thema nichts Besonderes.

Isidor von Pelusium verdient notiert zu werden: „Der rechte Schächer hat durch sein ‚Bekenntnis der Gottheit Christi‘ Verzeihung erlangt[8].“

Theodoret von Cyrus beantwortet die Frage, warum Moses in seinem Schöpfungsbericht die „Lehre von Gott“ nicht vorausgeschickt habe[9]. Seine Erklärung lautet: „Keineswegs hat Moses die ‚Belehrung über Gott‘ unterlassen. Dadurch, daß er Gott als den Schöpfer und Herrn aller Dinge bezeichnete, hat er den damaligen Menschen eine hinreichende ‚Theologie‘ dargeboten. Mit dem Abschnitt, welcher von dem äußeren Wirken Gottes handelt, hat der Verfasser der Genesis den Abschnitt, der von Gott handelt, weise verbunden.“ Die Absicht, welche Theodoret in dem Werke Graecarum affectionum curatio verfolgt, bringt es mit sich, daß er die heidnische und die christliche Gotteslehre vielfach miteinander vergleicht. Für beide gebraucht er einfachhin die Bezeichnung „Theologie“. Die „christliche Theologie“ ist so weit von der heidnischen entfernt wie der Himmel von der Erde[10]. Die alten griechischen „Theologen“ und Philosophen haben ihre eigenen „Theologien“ wechselseitig umgestoßen. Zeuge dessen ist Plato (Epinom. 980 E), welcher bekennt, man müsse noch eine „bessere Theologie“ ausbilden[11]. Alles übrigens, was Plato selbst in gottesfürchtiger Weise gesagt hat, sei aus

---

[1] *μετὰ Παύλου θεολόγησον* or. 34, 15.

[2] *τὸ Πνεῦμα θεολογούμενον* or. 23, 11.

[3] *ἤκουσα τοῦ μεγάλου Βασιλείου . . . τὸ Πνεῦμα παρασύροντος* (Bericht eines gewissen *φιλόσοφος*) . . . *φανερῶς τὸ Πνεῦμα θεολογεῖς* (Worte Gregors) . . . *ὡς (ἐμοῦ) ἐν συνόδῳ πολυάνδρῳ θεολογήσαντος* (Gregor) ep 58 vgl. or. 21, 31.

[4] *ἡ βροντέα φωνὴ τὸ τῆς θεολογίας κηρύσσει μυστήριον* c. Eunom. IV.

[5] *τὸν σεμνὸν θεολόγον* a. a. O. XII.

[6] A. a. O. VIII, XI, XII.

[7] A. a. O. VII, VIII.

[8] *θεολογίᾳ (Χριστοῦ)* ep. I 255.

[9] *θεολογίαν . . . τὸν τῆς θεολογίας λόγον* quaest. in Genes. I.

[10] Graec. affect. cur. sermo II.

[11] A. a. O. II.

der „Theologie" des Moses entwendet[1]. Die schon oben (S. 305) berührte Stelle aus Platos Tim. 28 D wiederholt Theodoret in anerkennender Weise[2]. „Aber warum gehen wir", fragt er, „nicht an den klaren Quell, aus welchem jener geschöpft hat, um seine trübe Hefe beizumischen?" Den heidnischen Lesern empfiehlt Theodoret die „wahre Theologie", wie sie von verständigen Männern gepflegt wird. Er hat hierbei zunächst die Lehre von den Engeln im Auge. Die Christen „legen" keinem sichtbaren Dinge „den Namen Gottes" bei[3]. Wer die Übereinstimmung der alten und neuen „Gottesoffenbarung" sieht, kann nicht umhin, die Wahrheit zu bewundern[4]. Einen besonderen Vorzug der christlichen „Theologie" vor der heidnischen erkennt Theodoret in der Tatsache, daß die Lehrer der Kirche sich nicht auf den engen Kreis einer philosophischen Sekte beschränken, sondern allen Ständen der Menschheit predigen[5]. Endlich soll man „Theologie" nicht bloß theoretisch kennen, sondern auch praktisch üben[6].

Bedeutsame Nachwirkung ins christliche Mittelalter übte Theodoret durch seine im Anschluß an Origenes (de principiis) gegebene Übersicht über die Stoffe der Theologie im weiteren Sinne. Die 29 Kapitel dieser epitome divinorum decretorum bringt Schanz (Kirchenlexikon² XI 1559) unter folgende Gesichtspunkte: Theologie im engeren Sinne (Trinitätslehre), Kosmologie nebst Anthropologie, Christologie, Soteriologie und Eschatologie. Daran schließen sich einige Stücke aus der praktischen Theologie (de virginitate, de nuptiis usw.) Haeret. fabul. compend. V. Dionysius der Pseudo-Areopagite[7], Maximus, Johannes Damascenus bewegen sich in diesem erweiterten Rahmen. Die reiche Ausgestaltung, welche die theologische Wissenschaft in der Folgezeit erhalten, liegt uns als bekannte Tatsache vor Augen. Lange erhielt sich aber noch der mittelalterliche Titel sacra doctrina neben dem uralten „*θεολογία*", dem wir diese Betrachtung gewidmet haben.

Zum Schlusse eine übersichtliche Gruppierung der Bedeutungen.

I. Außerhalb der Offenbarung erscheinen als Theologen 1. die alten (sagenhaften) Sänger und Dichter; 2. die „Halbtheologen"; 3. die großen Meister der griechischen Philosophie; 4. die Stoiker; 5. die alexandrinischen „Theologen"; 6. die pythagoreisch-neuplatonischen „Theologen" der römischen Kaiserzeit; 7. die delphischen Orakelpriester; 8. ein „Theolog" bei Lukian; 9. „Kaisertheologen". Zu 1—6 lassen sich auch die entsprechenden Abstrakta *θεολογία* (*θεολογίαι*) und das Verbum *θεολογεῖν* mehr oder weniger belegen.

II. Auf dem Boden der Offenbarung bietet sich naturgemäß eine viel reichlichere Entwicklung der Bedeutungen.

A. Theologen. 1. Träger der Offenbarung (oder Hagiographen) überhaupt, sowohl des Alten wie Neuen Testamentes; 2. Hagiographen des

---

[1] Theodoret beruft sich hier, wie Klemens von Alexandrien, auf das Wort des Numenius *τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωϋσῆς Ἀττικίζων; ἀκριβῶς θεολογήσας* . . .

[2] Graec. affect. cur. III.

[3] *οὐδὲν . . . θεολογοῦμεν* (= vergöttern) a. a. O. II.

[4] *θεολογίας παλαιᾶς καὶ καινῆς ξυμφωνία* a. a. O. II.

[5] *τῆς Ἐκκλησίας οἱ διδάσκαλοι = θεολόγοι* a. a. O. V.

[6] *μὴ μόνον θεολογίαν . . . παιδεύεσθαι κτλ.* a. a. O. XII.

[7] Auf diesen an der Wende des 5. zum 6. Jahrhunderts stehenden Autor und die folgenden näher einzugehen ist nicht mehr Aufgabe dieser Zeilen.

(4. 12. 19 .

Alten Bundes (Propheten – einmal auch die „Theologen“ vor Moses – ein andermal die „Theologen“ der Hebräer mit Einschluß von Johannes Evang. und Paulus); 3. Hagiographen des Neuen Testamentes; 4. die Evangelisten; 5. einzelne „Theologen“: Moses, Daniel, der Psalmist, Isaias, Jeremias, Johannes Evang., Paulus; 6. im eminenten Sinn: Christus; 7. Vorkämpfer der Orthodoxie: Athanasius, Basilius, Gregor von Naziànz; 8. vorbildliche Lehrer und Prediger des katholischen Glaubens; 9. unbefugte Träger des Namens „Theologe“.

B. „Theologie“. 1. Lehre von Gott und göttlichen Dingen im allgemeinen Sinn – öfter mit dem Zusatz „die wahre Theologie“ im Gegensatz zur heidnischen; 2. das theologische Lehrgebiet im Gegensatz zu anderen Disziplinen; 3. die Offenbarung als Wort Gottes an die Menschen; 4. die durch Christus insbesondere verkündete Lehre; 5. die Lehre über die heiligste Dreifaltigkeit (Gottheit jeder der drei Personen); 6. die Lehre von der Gottheit Christi; 7. die Lehre von der Gottheit des Heiligen Geistes; 8. die Lehre von der Schöpfung Gottes; 9. die Lehre über Gott als Schöpfer der Engel und „Diener“; 10. die Gotteslehre in ihrer Ausbreitung unter alle Menschenklassen; 11. die Pluralform *θεολογίαι* kommt öfter vor in der Bedeutung: Zeugnisse über die Gottheit Christi und des Heiligen Geistes; ferner in der Bedeutung 12. Reden (Predigten) über Gott und göttliche Dinge; 13. einzelne Punkte (Sätze) der Glaubenswissenschaft; 14. Lobpreisungen Gottes; 15. liturgische Gebete; 16. theologisches Wissen; 17. theologische Spekulation; 18. theologische Korrektheit; 19. zeitgenössische Theologie nach ihren Mängeln und Erfordernissen; 20. die Gottheit (objektiv), sowohl allgemein wie in besonderer Beziehung auf die zweite und dritte Person der Trinität.

C. *θεολογεῖν*. 1. mit dem Gottesnamen auszeichnen – in Verbindung mit *κυριολογεῖν*; 2. *θεολογεῖν* im Gegensatz zu *μεμνῆσθαι θεοῦ* über Gott predigen oder disputieren – an Gott denken; 3. die Gottheit des Schöpfers anerkennen; 4. Gott lobpreisend anerkennen (wie die Propheten, die Christen, die Schöpfung es tun); 5. über die Trinität gottgeziemend sprechen (wie Paulus es getan); 6. Christus als Gott bekennen und verteidigen; 7. den Heiligen Geist als Gott bekennen und verkünden; 8. der Gottheit teilhaft machen (von der Menschheit Christi); 9. vergöttern (nach Art der Heiden).

Das Erzbischöfliche Missionsinstitut in Freiburg i. Br. und sein Lehrgang für Männermissionen.

Von P. Dr. Joh. Chrysostomus Schulte O. M. Cap., Münster i. W.

Kurz vor dem Kriege wünschte H. Dimmler[1] vom Episkopat „die Schaffung eines Rüstzeuges für die erfolgreiche Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit den ihrem Wirken entgegenstehenden Strömungen unserer und der zukünftigen Zeit“. „Was die Katholiken auf politischem und sozialem Gebiete geschaffen haben, das muß der Episkopat auf seinem,

[1] Die Wahrheit II (1912) Nr. 18.

dem religiösen Gebiete, nachschaffen." Zu diesem Zwecke schlägt er in den einzelnen Diözesen die Errichtung von Beratungs- und Orientierungsstellen für praktische Seelsorge vor, die in den bereits bestehenden Regierungs- und Verwaltungsorganismus hineingegliedert werden sollen. Wie die Volksvereinszentrale die gesamte soziale Literatur von Fachmännern lesen und verarbeiten lasse, so müßten von den Bischöfen eigene Dezernate geschaffen werden, denen die Bearbeitung der verschiedenen religiösen Probleme zuzuweisen sei. Die einzelnen Referenten müßten studieren, schreiben, „noch mehr aber reden, in Priesterkonferenzen, öffentlichen Vorträgen, Predigten . . ."

Der Dimmlerschen Anregung soll hier nicht ohne weiteres nach jeder Seite hin das Wort geredet werden[1]. Doch scheint mir das Gesunde und Erstrebenswerte des Vorschlages in einer Institution verwirklicht zu werden, die m. E. in jeder Diözese nachgeschaffen werden sollte, in dem **Erzbischöflichen Missionsinstitut in Freiburg i. Br.**

Das Freiburger Missionsinstitut darf man bezeichnen als ureigenste Schöpfung des verdienten greisen Erzbischofs Thomas **Nörber**. Im Anfang mag ihm der Gedanke vorgeschwebt haben, einen gewissen Notersatz zu schaffen für den in Baden fehlenden Ordensklerus, da es ihm trotz vieler Bemühungen bis gegen Ende des Zusammenbruches des alten Regimes nicht gelang, die Regierung zur Zulassung von Männerorden zu bewegen. Daß das Missionsinstitut die seelsorgliche Betätigung des Ordensklerus keineswegs überflüssig machen sollte, hat die Entwicklung gezeigt. Man darf sogar sagen, daß letzterer um so mehr Arbeit in Baden bekommen wird, je mehr das Institut sein reiches Arbeitsprogramm in die Wirklichkeit und in die Praxis des Lebens umzusetzen vermag. Ist es doch zur Zentrale für alle Standespastoration wie für die verschiedenen Zweige der außerordentlichen Seelsorge geworden.

Aus kleinen, bescheidenen Anfängen heraus ist im Laufe eines Jahrzehnts etwas durchaus Planmäßiges, Zielbewußtes entstanden. Mit sicherem Blick hat es der Leiter des Missionsinstituts, Rektor Dr. **Jauch**, verstanden, eine Anzahl Mitarbeiter um sich zu sammeln, die durchaus wissen, was sie wollen und was sie sollen. Größtes Gewicht ist auf einmütiges, planmäßiges und zielbewußtes Zusammenarbeiten gelegt. Hier an der Zentrale sammeln sich die vielfachen Gedanken und Erfahrungen, die aus der Theorie und noch mehr aus der Praxis geschöpft werden. Selber in allseitiger Weise orientiert, ist das Institut, gestützt auf die Autorität der Erzbischöflichen Behörde, imstande, überall zu organisieren und sein reiches Material an Erfahrungen und Anregungen bis in den entlegensten Ort der Erzdiözese hineinzutragen durch seine Zeitschriften und Korrespondenzen, durch Referate und Vorträge aller Art für Geistliche, Vereine usw. Die Klippe allzu großer Schablonisierung muß allerdings in kluger Rücksichtnahme auf örtliche Verhältnisse und lokale Situationen überwunden werden. Auch muß sich eine derartige Zentrale davor hüten, durch machtvolles Aufoktroyieren ihrer Organisationen und Arbeitsweisen die individuelle Persönlichkeit des Ortsseelsorgers und seine eigene Initiative allzusehr durch bereits festgelegte Bahnen und vorgeschriebene Gleise einzuengen.

Funktioniert die Zentrale richtig, so sind die Vorteile groß. Unsere kollektive und spezielle Pastoration hat sich in den letzten Jahren so weit

[1] Vgl. meine Schrift: Die Kirche und die Gebildeten[2]. Freiburg i. Br. 1919, 189 f.

verästelt, daß kein einzelner mehr die mannigfachen Probleme all der vielen Formen und Arten zu überschauen vermag. Man wird sich dessen so recht bewußt, wenn man einmal Spezialreferenten gelegentlich über ihr Gebiet sprechen hört, oder wenn man die Korrespondenzen und Zeitschriften der verschiedenen Organisationen durcharbeitet. Da kommt sich selbst der Mann der Praxis oft genug immer wieder vor wie ein Neuling, ein „Fremdling in Israel". Die speziellen Bedürfnisse der einzelnen Menschenklassen und Seelen nach Standes- und Einzelseelsorge haben jetzt noch eine gewaltige Steigerung erfahren. Mit viel Umsicht und großem Eifer verfolgen die Bearbeiter der einzelnen pastoralen „Ressorts" die Zeichen der Zeit wie die Strömungen des Tages. Aber indem sie sich ganz und gar in ihr kleines Einzelgebiet vertiefen, um hier völlig auf der Höhe und auf dem laufenden zu sein, verlieren sie darüber allzu leicht den Blick aufs Ganze. Der einzelne sieht zudem einseitig nur durch *seine* Brille und zieht an *seinem* Faden. Da tut manchmal, sollen nicht ob eines wichtigen Pastorationszweiges, der zufällig in sehr rührigen, propagatorisch veranlagten Händen liegt, andere noch wichtigere vernachlässigt oder gar vergessen werden, ein gesunder Ausgleich not. Bei aller intensiven Einzelarbeit darf nie der Zusammenhang mit dem Ganzen verloren gehen. Nun hat ja freilich der Zentralisationsgedanke beispielsweise im kirchlichen Vereinswesen große Fortschritte gemacht. Aber es handelt sich doch fast immer um Zentralen für bestimmte Einzelgebiete, die mit den anderen Zentralen oft nur wenig oder gar keine Berührung haben. Wie wichtig da eine Einrichtung wie das Freiburger Missionsinstitut werden kann, leuchtet von selbst ein. Hier wohnen die Diözesanpräsides der einzelnen kirchlichen Vereinigungen unter einem Dache zusammen. Ein steter Gedankenaustausch bewahrt vor einseitiger Überspannung des eigenen Spezialgebietes. So werden die vielen verschiedenen Fäden der Spezialseelsorge wie von selbst mehr hineinverwoben in das Gesamtgewebe, das planmäßige Pastorationsarbeit hervorbringen soll und allein hervorzubringen vermag. Daß diese Zentrale als Diözesaninstitut direkt dem einzelnen Bischof unterstellt ist, gereicht ihr sicher nicht zum Nachteil. Vielmehr besteht gerade darin ihr Vorzug, da sie sich wie von selbst in den kirchlichen Organismus hineinordnet und sich ihm vollständig und restlos gefügig eingliedert. Zwecks gemeinsamen Vorgehens in irgendeiner Sache oder bei Regelung einer Frage können die einzelnen Diözesaninstitute ja leicht im Einzelfalle oder regelmäßig untereinander und miteinander in Fühlung treten.

Neben der Organisation und Bearbeitung der Standesseelsorge hat das Erzbischöfliche Missionsinstitut in Freiburg auch die planmäßige und zielbewußte Pflege und Förderung der *außerordentlichen Zweige der Pastoration* in die Hand genommen. In voller Würdigung des seelsorglichen Wertes der *geschlossenen Exerzitien*, die in ihrer tief eindringenden seelischen Wirkung durch nichts anderes ersetzt werden können, bemüht sich das Institut fort und fort mit großer Umsicht, Exerzitiengelegenheiten zu schaffen in den verschiedenen Teilen der sich an den Rhein anschmiegenden, langgestreckten Diözese. Dabei überläßt es aber die Teilnahme an den heiligen Übungen durchaus nicht dem Zufall, wie ihn etwa die öffentliche Ausschreibung derselben mit sich bringt, so daß es schließlich immer nur derselbe kleine Kreis frommer Personen ist, der sich ihnen unterzieht. Die Werbearbeit erfolgt vielmehr durchaus planmäßig. Bald sind es die einzelnen

Lehrerseminaristen, an die das Institut in den sämtlichen Seminaren des Landes herantritt, bald sind es die Mütter oder Männer eines bestimmten Vereines oder einer Pfarrei, die persönlich aufgefordert werden, und denen die Teilnahme so leicht und so bequem als möglich gemacht wird. So wird mit der Zeit im ganzen Lande eine Elitegruppe von Exerzitienteilnehmern erstehen, besonders in den Städten. Dadurch wird wiederum die beste Grundlage geschaffen für ein wohlgeschultes, von echt christlichem Geiste erfülltes Laienapostolat.

Natürlich läßt sich nur für einen verhältnismäßig kleinen Bruchteil der Bevölkerung die Teilnahme an geschlossenen Exerzitien ermöglichen. Für die große Masse muß anderweitig gesorgt werden. Da hat nun das Missionsinstitut mit Rücksicht auf die schwierigen Zeiten der Gegenwart die systematische Durchmissionierung des ganzen Landes ins Auge gefaßt und zu diesem Zwecke erst einen eigenen Lehrgang für Männermissionen einberufen. Schreiber dieses hat selten von einer Tagung, der er beigewohnt, soviel gelernt und so zahlreiche Anregungen empfangen, und darum sei es gestattet, an dieser Stelle darüber zu referieren.

Infolge der schwierigen Verkehrsverhältnisse usw. war es keine Kleinigkeit, das Unternehmen zur Ausführung zu bringen. Ursprünglich war die Zeit vom 29. April bis zum 2. Mai 1919 für die Tagung vorgesehen, doch mußte dieselbe wiederholt verschoben werden, bis schließlich in der ersten Augustwoche (5.—8. August) das Werk gelang. Unmittelbarer Zweck der Veranstaltung war die Heranbildung von Missionaren aus den Reihen des Weltklerus, „da solche bei der Missionierung der Männerwelt bei der allseitigen Überlastung der Ordensmissionare in größerer Anzahl nötig sind", wie es im Einladungsschreiben heißt. Die in Betracht kommenden Geistlichen waren von der Erzbischöflichen Behörde auf Vorschlag der einzelnen Dechanten persönlich eingeladen worden. Außer diesen nahmen zahlreiche Mitglieder der verschiedensten Orden und Kongregationen an der Tagung teil. Dazu hatten sich mehrere Weltpriester aus Bayern und Württemberg eingefunden. Vom norddeutschen Weltklerus war allein das bekannte Mitglied der Nationalversammlung, Dr. Maxen-Hannover, erschienen. Im ganzen mögen es an die anderthalbhundert Teilnehmer gewesen sein.

Und es war ein dankbares Publikum, das teilnahm! Vier Tage lang wurde morgens und nachmittags mindestens je drei Stunden lang gearbeitet, aber das Interesse erlahmte nicht bis zum Schlusse. Übrigens war der zur Besprechung gekommene Gedankenreichtum nicht nur für Vertreter der außerordentlichen Seelsorge aktuell! Wohl alle brennenden Pastoralfragen unserer schweren Zeit kamen mehr oder weniger eingehend zur Sprache. Und sie wurden behandelt nicht von Männern der Theorie und nicht im akademischen Katheberton! Aus der Praxis für die Praxis, war die Parole. Wie dankbar die starke Betonung der praktischen Tendenz des Kursus empfunden wurde, kam in der Diskussion immer wieder zum Ausdruck. Die Vorträge lagen samt und sonders in den Händen bewährter Volksmissionare aus den verschiedensten Orden und Kongregationen. Mit großer Umsicht hatte es die Leitung verstanden, für jedes Thema einen geeigneten Fachreferenten aus den Reihen erprobter Praktiker zu gewinnen.

Ein kleines Bild von dem reichen Inhalt der Tagung ergeben die einzelnen Themengruppen, die zur Sprache kamen:

1. Die Psyche der Männerwelt nach Friedensschluß und die für den Missionar sich ergebenden Folgerungen (M. Kassiepe O. M. I.). 2. Form und Methode der Männermission (R. Schulte O. F. M.). 3. Die Männermission in ihrer praktischen Auswertung für Männerseelsorge (Männerapostolat, Familienweihe) und kath. Vereinsleben (Jünglings-, Jungmänner-, Männerproblem; P. Krause C. SS. R.). 4. Der Gottesglaube des katholischen Mannes in seiner Begründung und in seinen Pflichten (C. Loenartz S. I.). 5. Der Ewigkeitsglaube (Fortleben nach dem Tode, Himmel und Hölle) in seiner Begründung und Folgerung für das Diesseits (C. Restle O. S. B.). 6. Das Problem der Schuld im Lichte des Glaubens (J. Ch. Schulte O. M. Cap.). 7. Das hl. Bußsakrament: Beweis, Wesen und Segen (P. Wehner O. F. M.). 8. Das übernatürliche Leben: sein Wesen und die Mittel zu seiner Erhaltung und Förderung (B. Jakobi O. F. M.). 9. Jesus Christus: der Gottmensch, unser Heiland und Vorbild (C. Loenartz S. I.). 10. Die katholische Kirche: was sie ist und was wir ihr sein sollen (R. Hüfner O. F. M.). 11. Ehe und Familie (Standesvortrag für Männer; P. Saedler S. I.). 12. Keuschheit und Unkeuschheit in ihren Folgen für das persönliche Leben und für das Völkerleben (R. Hüfner O. F. M.). 13. Das Kind und seine Erziehung in Familie, Schule und Verein (Standesvortrag für Männer; P. Saedler S. I.). 14. Der katholische Mann im Umgang mit seiner Umgebung und im öffentlichen Leben (M. Kassiepe O. M. I.). 15. Die Gegenwart Christi im Allerheiligsten: ihre Wahrheit und ihr Segen (P. Krause C. SS. R.). – Die Referate werden in Kürze gesammelt im Druck erscheinen[1]. Wegen der Reichhaltigkeit des durchaus für die Praxis berechneten, leicht zu verwertenden Inhaltes sei schon hier nachdrücklich darauf verwiesen.

Sehr anregend und fruchtbar gestalteten sich die Debatten und Diskussionen. Domkapitular Mutz, der als Vertreter des greisen Erzbischofs die Tagung leitete, wußte dieselben mit großem Geschick in den rechten Bahnen zu halten. Im einzelnen bekundeten die Diskussionen immer wieder das große Vertrauen, daß die anwesenden Weltpriester ihren Lehrern aus dem Ordensklerus entgegenbrachten. Von Rivalität und Eifersüchteleien war nichts zu bemerken. Einmütig war man der Ansicht, die kursorische Einführung in den Betrieb der Volksmissionen genüge allein durchaus noch nicht. Die praktische Schulung und Einführung müsse hinzukommen. Weltpriester sollten erst dann daran denken, sich selbständig auf dem Arbeitsfelde der Volksmissionen zu versuchen, nachdem sie sich als Beichtväter oder auch als Prediger an Missionen beteiligt hätten, die von erprobten Ordensmissionaren gehalten wurden. Auch solle der Weltklerus nur aushilfsweise, und so weit keine Ordensgeistlichen zu haben sind, an diese Arbeiten herantreten. Niemand auf der Tagung dachte daran, den Ordensklerus aus dem Gebiete der außerordentlichen Seelsorge, auf dem er sich sozusagen ein Monopol erworben hat, zu verdrängen oder ihm daselbst unnötige Konkurrenz zu bereiten. M. E. mit Recht. Der tüchtigste Exerzitienmeister und Volksmissionar aus dem Ordensklerus hat oft wenig Glück und Geschick, wenn er sich auf dem Gebiete der ordentlichen Seelsorge betätigen will. Da leistet er manchmal nur halbe Arbeit oder gar nur „Pfuscherarbeit". Die Gründe dafür sind äußerer und innerer Natur. Aber umgekehrt liegt dem Weltpriester, der an

[1] In zwei Heftchen der vom Erzb. Missionsinstitut herausgegebenen Sammlung: Hirt und Herde. Freiburg i. Br., Herder.

eine bestimmte Seelsorgsstelle gekettet ist, in den seltensten Fällen die außerordentliche Seelsorge — ebenfalls aus äußeren und inneren Gründen. Der Vertreter der außerordentlichen Seelsorge muß wie eine Melchisedechgestalt vor die Menge treten: ohne Vater, ohne Mutter; er kommt, tritt auf, verschwindet. Dazu eignet sich aber vor allem — ideal betrachtet — die Erscheinung des jenseits der Welt lebenden Priesters im Ordensgewande. Wenn nur jeder Ordensmann es verstände, sich bei all seinem seelsorglichen Eifer, der ihn immer wieder ins Getriebe der Welt hineinführt, den Nimbus des Außergewöhnlichen und Außerordentlichen im besten Sinne des Wortes zu bewahren!

Und nun ein Wort über die Abhaltung der Missionen selber! In Freiburg dachte auch nicht einer daran, neue Wege zu wandeln und die überkommene Tradition zu verlassen. Haben doch auch die Volksmissionen, die in jüngster Zeit vielerorts gehalten worden sind, ihre alte, erprobte Zugkraft bereits wieder glänzend erweisen können. Gerade der Mensch unserer Tage wird von den wuchtigen Wirkungen der zu einer geschlossenen Einheitlichkeit verbundenen vielfältigen religiösen Übungen, wie sie in echt psychologischer Weise in der Volksmission zusammengefügt sind, ergriffen und erfaßt, falls er sich nur von ihr erfassen und ergreifen läßt.

Zweck und Aufgabe der Mission[1] muß die religiös-sittliche Lebenserneuerung der Teilnehmer sein, ihre Sinnesänderung, ihre conversio ad Deum. Convertere ad Dominum Deum tuum ist das eine gewaltige Thema der großen Volksmissionare aller Jahrhunderte gewesen, muß es auch heute sein. Aber darum ist doch der Inhalt der Missionspredigt unserer Tage vielfach ein anderer als der vor dem Kriege. Die Verhältnisse wie auch die Menschen haben sich nämlich seitdem gründlich geändert; vielfach kennt man sie überhaupt nicht mehr wieder. Eine kleine Anzahl von Seelen mag es noch geben, die von den furchtbaren Ereignissen innerlich unbeeinflußt geblieben sind. Es sind solche, die den Krieg nur „abwartend" verlebt haben, die aber nicht in tiefere äußere oder innere Berührung mit ihm gekommen sind. Solchen tut es bitter not, „umzulernen", andernfalls würden sie als Welt- und Lebensfremde ihre Mit- und ihre Umwelt nicht mehr verstehen und nicht mehr begreifen und darum ganz einseitig beurteilen. Sie werden sich auch nicht mehr in das Gefüge der heutigen Menschheitsstruktur einzuordnen und einzugliedern wissen. Weh, wenn wir Priester sogar zu ihnen gehören würden, so daß das heutige Geschlecht uns innerlich fremd geworden wäre! Denn der Durchschnittsmensch, der vom Kriege und seinen vielfachen trostlosen Begleiterscheinungen erfaßt worden ist, hat sich auch davon äußerlich und innerlich erfassen lassen. Die Entwicklung der Dinge hat uns ganz außergewöhnliche, abnorme Verhältnisse gebracht. Will die Mission das heutige Erdenleben im Lichte der ewigen Wahrheiten beleuchten, so muß sie an diese abnormen Verhältnisse sowie an die durch sie geschaffene psychische Stimmung und Gesinnung der Menschen anknüpfen. Die Teilnehmer müssen das Bewußtsein haben: Der Prediger kennt unsere Lage; er weiß, wie es uns zumute ist.

Umfassendes Begreifen und Verstehen tut not! Die Menschen unserer

[1] Vgl. zum folgenden mein Referat: Das Schuldproblem im Lichte des Glaubens in der demnächst erscheinenden Sammlung der Vorträge der Freiburger Tagung. Daselbst sind die hier vorgetragenen Gedanken ausführlich behandelt.

Tage sind durcheinander. Sie befinden sich in Rausch und Taumel, in Narkose und Psychose. Wir leben in einer Zeit bewußter Abkehr weiter Kreise von Gott und offener Auflehnung gegen sein Gesetz. Die Tafeln Moses werden mit Überlegung zertrümmert und mit Füßen getreten. Nichts ist mehr heilig. Man mag denken an die überall grassierende Gottlosigkeit oder an die maßlose Vergnügungssucht und Unsittlichkeit oder an die Ungerechtigkeiten und Lieblosigkeiten in allen Formen und Arten. Wer nicht mittut, wirkt fast als Ausnahme. Er selber kommt sich schließlich vor „als der Dumme". Das Gewissen weiter Kreise ist abgestumpft, das Schuldbewußtsein mehr und mehr geschwunden.

Dabei ist es allerdings der Menschheit unserer Tage nicht wohl zumute. Die heutige Lebensführung wird ihr selber unheimlich und ihr graut vor dem Ausgang. Sie verlangt nach Hilfe. Aber sie fühlt auch instinktiv, daß sie zu ihrem Elend und zu ihrer Not nicht noch Ohrfeigen und Fußtritte verdient hat.

Wie der Heiland, der gute Hirte wohl vorgehen würde, käme er heute, die armen im Dorngestrüpp Verstrickten mit seinen liebevollen Erlöserhänden aus ihrer traurigen Lage zu befreien? — Sicher wäre es lieblos und auch ungerecht, wollten wir die vielen kriegsbeschädigten Seelen unserer Tage nur einseitig „verdonnern" und „abkanzeln". Klagen wir nicht so sehr die heutigen Menschen an als vielmehr den Krieg, dessen Früchte und Wirkungen wir nun auf so vielen Gebieten ernten müssen. Den rauhen, herzlosen Soldatenton haben unsere Krieger in Kaserne und Feld lange genug gehört, bis sie sich gewaltsam gegen ihn aufbäumten; sie wollen ihn gewiß nicht wieder finden auf der Kanzel! Und an „mildernden Umständen" und selbst an mancherlei Entschuldigungsgründen aller Art fehlt es nicht.

So zeige man Verständnis für die Religionslosigkeit weiter Kreise. Kann etwa der auf dem Lande in streng geschlossener Weltanschauung aufgewachsene Mensch etwas dafür, daß er gewaltsam aus dem Lande seiner Väter herausgerissen wurde, und daß er nun draußen so manches gesehen, gehört, erlebt, mitgemacht hat? Da ist doch die religiöse Krise sozusagen unvermeidlich. In welche Krise konnte selbst mancher Theologe und Feldgeistliche kommen, der den Krieg draußen über sich ergehen lassen mußte! Nicht einmal da möchte ich leichthin den Stab über einen brechen, noch viel weniger aber über den gewöhnlichen Mann. — Gewiß, die Entheiligung des Sonntags hat sehr zugenommen. Aber hat nicht der Krieg systematisch den Sonntag zum Werktag gemacht? — Ist der fast an Tollheit grenzende Vergnügungstaumel nicht wenigstens in etwa zu begreifen als krasse Reaktion des entkräfteten Menschen, der jahrelang oft auf alles verzichten mußte, und der die größten körperlichen und seelischen Opfer zu bringen hatte? — So mancher Ehemann hätte unter normalen Verhältnissen seiner Gattin nie die Treue gebrochen. Aber der Staat riß die Ehe auf Jahre hinaus auseinander. Der Mann war an den ehelichen Verkehr gewöhnt und mußte gezwungenerweise auf ihn verzichten. Es dauerte lange in der Etappe, bis er nachgab. Doch der Geist war willig, aber das Fleisch schwach. Vor der Tat bebte ihm allerdings die Stimme und es pochte ihm das Herz. Und bei der ersten Begegnung mit seiner Frau verging er fast vor Scham, — er kam sich vor wie eine geistige Ruine. Verdient er nur scharfe Worte? Man helfe ihm doch und mache ihm den Weg so leicht als möglich, damit er sich wieder zurecht findet und seelisch zur Ruhe kommt.

Welcher Hauptmann hätte sich vor dem Kriege bestechen lassen? Wo gab es im Kriege einen Offizier, der sich nicht gern Lebensmittel mitbringen ließ, und der sich solche Leute nicht „warm hielt"? Wie viele Beamte gibt es, die ihre Macht und ihren Einfluß nicht für sich und ihre Freunde im Kriege mißbraucht haben? Sollen wir da reden von einer korrumpierten Beamtenschaft? Dann rede man auch ruhig von einer korrumpierten Arbeiterschaft, Landbevölkerung usw. — Die äußeren Verhältnisse haben so viele Unredlichkeiten hervorgebracht. Wem wäre es vor dem Kriege auch nur eingefallen, etwa die Riemen von den Fenstern des Eisenbahnabteils zu entfernen und verschwinden zu lassen? — In einem Industrieorte hatte die Gemeindeverwaltung nicht für hinreichende Kohlenmengen gesorgt. Die „besseren" Familien hatten sich allerdings rechtzeitig eindecken können. Bei grausiger Kälte zogen nun Männer und Frauen und Kinder bei hellem Tage in die Wälder, um grünes Holz für den notwendigen Bedarf heranzuholen. Darob allgemeine Entrüstung bei all denen, die — Beziehungen hatten und nicht genötigt waren, im ungeheizten Zimmer zu sitzen. — Eine Lehrerin auf dem Lande wollte Selbstversorgerin werden. Ein Schwein hatte sie sich zu verschaffen gewußt. Nun bekam sie ein Formular, das sie ausfüllen und unterschreiben sollte, um die Erlaubnis zu erlangen. Sie lief damit zum Gemeindevorsteher: „Sieben faustdicke Lügen muß ich unterschreiben, das ist gegen mein Gewissen." „Aber Fräulein," war die Antwort, „das dürfen Sie mir doch nicht erst sagen; amtlich darf ich nichts davon wissen." Hat nicht der Staat durch seine unmöglichen Verordnungen und Gesetze direkt zu Lüge und Betrug, zur Unwahrheit und Unehrlichkeit aller Art angeleitet? In dem Augenblicke, da er solch unmögliche Maßnahmen treffen mußte, hätte er ehrlicherweise den Krieg aufgeben sollen! Darum mache man für die trostlosen Wirrnisse der Revolution nicht bloß das Volk verantwortlich. Man denke sich doch mehr in die Lage des Feldsoldaten, des Industriearbeiters hinein! Ist seitens der Autorität der Bogen nicht reichlich überspannt worden? Haben Militärs und staatliche Behörden, Besitzende und Gebildete die Zeichen der Zeit erfaßt? Hat es nicht lange gedauert, bis die kochende Volksseele schließlich überkochte? Und hat die Revolution wirklich nur Schaden und Verderben gebracht?

Blickt man auf unsere heutige halbwüchsige Jugend, so muß einem angst und bange werden beim Gedanken an die Zukunft. Aber kann sie etwas dafür, daß sie als Kriegsjugend ohne Väter und Erzieher aufwachsen mußte? Kann sie etwas dafür, daß man sie, anstatt vor der Gefahr zu schützen, direkt in die Gelegenheit hineingebracht hat, indem man ihr Stellungen und Posten übertrug, für die die körperliche wie die geistige Reife durchaus nicht vorhanden waren? Und da wundert man sich über die Früchte?

Mit leichter Mühe könnte ich noch seitenlang ähnliche Beispiele aus anderen Gebieten des heutigen Lebens anführen. Sie sollen gewiß die grassierenden Laster und Unsitten unserer Tage nicht entschuldigen. Aber sollte diese psychologische Auffassung der Dinge gar keine Rolle spielen für diejenigen, die unserem armen Volke wieder zurecht helfen wollen und sollen?

„Ja," wendet man ein, „das ist alles wohl wahr, aber man braucht es doch dem Volke nicht einzugestehen; andernfalls folgert die Masse: ‚Also sind die Übertretungen des Gottesgesetzes in unseren abnormen Zeiten nicht so schlimm, wir dürfen einstweilen so weiter leben, ohne uns Gewissensbisse

machen zu müssen'." Eine Mission, die diesen Gedankengang den Zuhörern suggerieren würde, wäre allerdings verfehlt; sie würde das Gegenteil von dem bewirken, was sie erreichen muß. Sie soll nicht einschläfern und „einlullen", sondern aus Rausch und Narkose und Psychose herausreißen. Aber darum darf man doch wahr und offen und ehrlich vorgehen. Unser Volk ist zuviel belogen und betrogen worden und allzu lange hat es blindgläubig hingenommen, was ihm gesagt wurde. Deshalb ist es kritisch geworden auch gegenüber unserem Kanzelwort. Geben wir nun rückhaltlos zu, was zuzugeben ist, so kommen wir mit dem Volke von vornherein auf einen gemeinsamen Boden. Und nun können wir es von unten nach oben emporheben. Die Argumente ergeben sich ungezwungen aus den abnormen Verhältnissen selber. Es ist gar nicht schwer, auch den Massen die Augen zu öffnen für das Unhaltbare und Unheimliche unserer heutigen Lage. Wenn wir uns selbst eine Verfassung für unsere Lebensführung zu geben hätten, es ginge nicht ohne das Gesetz Gottes. Oder wie kann der einzelne, wie die Gesamtheit menschenwürdig leben ohne das 7., das 8. Gebot usw.? Die Zertrümmerung der Gesetzestafeln Moses' hat uns ja an den Ruin, an den völligen Abgrund gebracht. Da ist es mehr denn je Zeit, daß das Sittengesetz der Welt aufs neue verkündet wird, auch unter „Blitz und Donner". Darum sind S c h u l d und S ü n d e im o b j e k t i v e n S i n n e durchaus nicht zu verschleiern, vielmehr gerade heute mit besonderem Nachdrucke nach ihrer ganzen Größe und Tragweite zu kennzeichnen. Nicht wollen wir die Menschen dadurch retten, daß wir ihnen auf halbem Wege entgegenkommen. Aus Dogmenscheu und Sittenlosigkeit sind sie mit Posaunenschall herauszureißen, die eingeschläferten Gewissen sind zu wecken, das Schuldbewußtsein ist wachzurufen. Man zeige, warum das objektive Gesetz Gottes unwandelbar ist und auch in schwerster Lebenslage verpflichten muß (Märtyrer!). Gott kann nicht um unsertwillen davon dispensieren und auch nicht um seinetwillen. Da leite man zielbewußt vom Natürlichen über zum Übernatürlichen und beleuchte das heutige Erdenleben mit all seinen furchtbaren Exzessen im Lichte der großen ewigen Wahrheiten. Jetzt erst kommt den Teilnehmern ihre wirkliche Lage klar zum Bewußtsein und wie Schuppen fällt es von ihren Augen. Mit einem Male sieht sich der Missionsteilnehmer mit unheimlichem Schauer dem ganzen gähnenden Abgrunde gegenüber, der sich vor ihm auftut, wenn er an seine und seines Volkes Zukunft denkt in Zeit und Ewigkeit. Das Gewissen erwacht. Die Größe der Sünde und der subjektiven, persönlichen Sündenschuld steht wieder klar vor ihm. Das Verantwortlichkeitsgefühl erwacht. Wie armselig und wenig stichhaltig erscheinen ihm da die Rechtfertigungs- und Entschuldigungsgründe seines bisherigen Handelns. So kommt die reumütige Mea-culpa-Stimmung. Sie erzeugt ein großes Verlangen nach einer offenen, ehrlichen Aussprache im Beichtstuhl, um endlich Frieden zu schließen mit dem Herrgott.

Auf diese Aussprache im Beichtstuhle ist ein ganz besonderes Gewicht zu legen, und die Missionspredigt sollte immer wieder darauf hinarbeiten. Der kriegsbeschädigte Mensch hat zu viel auf dem Herzen, worüber er sich einmal gründlich aussprechen muß. Und zur allgemeinen Belehrung von der Kanzel herab muß die individuelle, persönliche in ausgedehntem Maße hinzukommen. Darum ist die Missionsbeicht fast das Wichtigste. Nach guter Vorbereitung durch das Missionskanzelwort kann man unter vier Augen viel erreichen.

Der Missionsbeichtstuhl darf ums Himmels willen nicht übers Knie gebrochen werden. Man kann nicht eingehend und gründlich genug verfahren, allerdings auch nicht teilnehmend und verständnisvoll und liebevoll genug!

Unser bisheriger Missionsbetrieb arbeitete m. E. zu sehr negativ, zu wenig positiv. Man sprach allzusehr einfach ab über Unsitten und Gefahren und „donnerte" dagegen, anstatt ihnen verständnisvoll auf den Grund zu gehen und sie allseitig zu würdigen und zu werten. Im Leben liegen die Dinge nie so einfach, wie sie sich uns in den Moralbüchern präsentieren! Indem man gegen die herrschenden Strömungen des Tages oder gegen verderbliche Lebenspraktiken auf der Kanzel Stellung nimmt, weil sie vielfach Gefahren für Glaube und Sitte in sich schließen oder doch häufig im Gefolge haben, wendet man sich nur allzuleicht gegen die Dinge als solche, obschon diese an sich rein indifferenter Natur sind. Und doch kann man bei Behandlung derartiger Gegenstände nicht vorsichtig genug sein. Einseitige Urteile und extreme Forderungen bringen oft großen Schaden, besonders wenn es sich um geltende Ansichten oder herrschende Modeströmungen handelt. Wer zuviel verlangt, erreicht nichts oder das Gegenteil.

Zur Illustrierung dafür seien zwei Beispiele aus neuester Zeit angeführt. In einer größeren katholischen Gemeinde Westfalens wurde in der Mission gewaltig angekämpft gegen die Wiederkehr der dortigen Volksfeste, die Schützenfeste. Der Krieg habe sie hinweggefegt aus der Pfarrei, sie dürften nicht wiederkehren. Alle Ausführungen waren immer nur gegen die Vergnügungen, gegen die Festlichkeiten gerichtet. Der Erfolg? Es war etwa ein Monat vergangen, und die Gemeinde stand ganz unter dem Zeichen des Schützenfestes. Die Ortsgeistlichen meinten, die Mission würde doch ihre nachwirkende Kraft wenigstens noch bei den Jungfrauen erweisen. Sie luden darauf ostentativ die Jungfrauenkongregation für den Tag ein zur Veranstaltung einer gemeinsamen Wallfahrt nach einem beliebten marianischen Gnadenorte. An einem gewöhnlichen Sonntag hätten sicher wenigstens 600 bis 800 Mädchen der Einladung freudig Folge geleistet. Jetzt erschien noch kein halbes Hundert. Dafür erregte die Veranstaltung der Wallfahrt große Verbitterung in der Gemeinde. Und das nur wenige Wochen nach der Mission.

In einem anderen Orte mit ganz ähnlichen Verhältnissen kam der Missionar auch auf die Schützenfeste zu sprechen. Er erklärte von vornherein: „Ich würde mir als Verräter am Volke vorkommen, wollte ich ihm seine Feste nehmen." Alsdann schilderte er, wie sich unsere Vorfahren in den unsicheren Zeiten nach dem Dreißigjährigen Kriege zu Bürgerwehren zusammengeschlossen hätten, wie die Mitglieder derselben Freud und Leid gemeinsam zu tragen wußten usw. Im Kriege habe allerdings niemand an die Fortführung der Schützenfeste gedacht, aber sie müßten wiederkehren, wenigstens sobald die Gefangenen zurückgekehrt seien. „Wir wollen nicht ein schönes Stück westfälischer Volkspoesie zugrunde gehen lassen. Und das Volk braucht Volksfeste. Der Papst würde keinen Orden bestätigen, wenn in den Satzungen desselben keine Vorkehrungen getroffen seien für Erholung und Abspannung. Die ersten Christen hielten sich fern von den heidnischen Festlichkeiten, die mit Heidentum und Unsittlichkeit durchsäuert waren, aber dafür hatten sie von Anfang an ihre eigenen Festlichkeiten, die Freudenmahlzeiten. Und da sollte man unserem Volke sein Schützenfest nicht gönnen? Es muß wiederkehren, aber in veredelter, gereinigter Form, so daß jeder daran teilnehmen

kann. Wir Priester kämpfen nicht gegen die Freude, wir eifern nur gegen die Sünde und gegen das, was fast notwendig zur Sünde führen muß. Das Schützenfest braucht nicht zur Sünde zu führen. Da habe ich nun mit eueren Geistlichen gesprochen. Sie wollen sich alle gern daran beteiligen, falls ihr sie einladet. Aber dann weh euch, wenn sie sich schämen müßten, anwesend zu sein, und wenn sie nicht wüßten, wie sie sich vom Platze entfernen könnten, ohne Schmutz und Sünde sehen zu müssen." So ungefähr lautete die Predigt. Auch in dieser Gemeinde wurde Schützenfest gefeiert. Die Leute kamen in Erinnerung an die Predigt auf den Gedanken, auch dem betreffenden Missionar eine Einladung zu senden. Darin war bemerkt, der Vorstand würde seinen Stolz darein setzen, in jeder Weise für Ordnung und Sitte zu sorgen, und jeder würde sich freuen, den Pater auf dem Feste begrüßen zu können. — Sprechen diese beiden kleinen pastoralen Erfahrungen nicht für sich selbst? Geben sie uns nicht zu denken für die seelsorgliche Behandlung so mancher Frage? Hat da niemand auf sich selbst zu exemplifizieren?

Zum Schluß noch ein Gedanke: Sollten die Volksmissionen nicht doch etwa noch verfrüht sein? Bei Beginn des Zusammenbruches habe ich[1] vor zu frühem Beginn gewarnt. Aber durch die gewaltigen Erfolge und den außergewöhnlich erhebenden Verlauf belehrt, den bisher abgehaltene Missionen selbst an schwierigen Orten genommen haben, wurde ich bald bekehrt. Noch auf der Freiburger Tagung sprach ich entschieden für schleunige Durchmissionierung möglichst aller Gemeinden. Maßgebend war dabei der Gedanke, daß so viele Krieger, die seit den Kriegsjahren den Sakramenten ferngeblieben sind, bei dieser Gelegenheit doch endlich den Anschluß wiederfinden mögen. Und doch haben mich neuerliche Erfahrungen wieder sehr nachdenklich gemacht. M. E. wirken die Missionen, so erhebend der Augenblickserfolg sein mag, zuwenig nachhaltig. Und sie können es auch noch nicht. Die äußeren Verhältnisse sind eben stärker als der gute Wille der Teilnehmer. Gegen die abnormen äußeren Zustände kann auch die beste Mission auf die Dauer nicht an. Es ist zu befürchten, daß sich beim Eintreten wirklich stetiger und normaler Verhältnisse das außerordentliche Seelsorgsmittel der Volksmission erst recht als notwendig erweisen wird. Ist es aber erst einige Zeit vorher in einer Gemeinde in Anwendung gekommen, so ist an eine Wiederholung nicht zu denken, will man nicht mit einem großen Fiasko von vornherein ernstlich rechnen. Und so berauben wir uns durch vorschnelles Vorgehen vielleicht des besten und wirksamsten Mittels für den positiven Wiederaufbau in ruhigen, besseren Tagen.

Griechische Welt- und Lebensanschauung in ihrem Verhältnis zum Christentum.

Von Pfarrer Dr. Doergens, Traar-Krefeld.

Früh schon galt die Homerische Religion mit ihren allzu starken Anthropomorphismen den Griechen als etwas Dekadentes. Mit dem 6. Jahrhundert v. Chr. setzt die Opposition ein gegen die epischen Dichtungen Homers

[1] Vgl. z. B. Theologie und Glaube X (1918) 491.

und Hesiods, „die den Griechen“ nach einem Worte Herodots (2, 53) „ihre Theogonie gegeben“. Drei Stationen sieht Prof. Dr. O. Kern[1] auf dem Wege von Xenophanes, Heraklit und Anaxagoras, der zuerst den *νοῦς* als ordnende und leitende Vernunft dem Weltchaos in deutlichem Dualismus gegenüberstellte, über Plato und Aristoteles und die Zeit des Hellenismus zu den Anfängen des Christentums als der griechischen Weisheit Schluß und Endstein: die delphische Religion, die eleusinischen Mysterien und die Theologie der Orphiker. Alle drei Bewegungen haben nach dem Hallenser Philologen, der seinerseits im Banne der Idee des historischen Evolutionismus steht, „den Begriff der Sittlichkeit in den Glauben (Altgriechenlands) hineingetragen“ (S. 7) und werden deshalb als Reformen der griechischen Religion mit starker schöpferischer Eigenkraft bewertet. Ich glaube, daß das Lob, das ihnen gezollt wird, als ob dem Hineintragen auch der Erfolg beschieden sei, ein klein wenig den Tatsachen voraneilt.

Ohne Zweifel sind im Dienste des delphischen Apollo — wie anderer Gottheiten — ethische Sprüche und Sentenzen proklamiert worden. Vor solch edlen Blüten der griechischen Gnomik wie die delphischen Tempelinschriften „Erkenne dich selbst“, „Nichts im Übermaß“ oder die epidaurische „Nur wer rein, betrete die Schwelle des duftenden Tempels; niemand ist rein, außer wer Heiliges denkt“, die in Sammlungen und Orakeln viel nachgeahmt worden sind („*ὅσας ζητήσεις κεκίνηκε φιλοσόφους*“ sc. *τὰ προγράμματα τὰ ἐν Δελφοῖς* schreibt Plutarch, De Ei apud Delphos 2), werden mit Theophrast-Porphyrius (de abstin. II, 19) und Plutarch (Cons. ad Apoll. 28) alle Generationen der Menschheit nur mit größter Achtung stehen bleiben dürfen. Auch ist wohl durch das von Apollo, „dem Ausleger des sakralen Rechtes“ (Plato Rep. IV, 427 c; Ges. IX, 865 a) gehandhabte Ritual bei der Reinigung und Entsühnung von Blutschuld das Erlösungsbedürfnis geweckt und einer maßlosen Übung der Blutrache gesteuert worden[2].

Es gibt ja religiöse Stimmungen und Regungen und letzte Moralprinzipien, die tief eingegraben sind in des Menschen innerste Seele (Röm. 2, 15). Aus diesem Grunde erscheint es begreiflich, daß das delphische Orakel Habsucht und Meineid nicht sanktionieren konnte (Herodot VI, 86). Dieser Begriff der geistigen Reinheit ist aber zunächst nur aufgenommen und gefördert worden durch einen kleinen Kreis hochstehender Geister wie den frommen Pindar, den Kern selbst als Herold des Pythiers preist, durch Männer wie Äschylus, Sophokles, Euripides, Plato und Aristoteles und deren Schülerschaft. Dagegen hat die große Masse des Volkes nach Delphi gezogen die superstitiöse Orakelsucht mit ihrer Sorge um nationale Angelegenheiten oder gar um die kleinlichen Interessen des Alltagslebens (Eus. Praep. ev. V; Theoph. II, 50—52). Noch vor der Schlacht bei Salamis hat der Gott der Weisheit die alte grauenhafte Sitte der Menschenopfer zu der seinigen

[1] Reformen der griechischen Religion (Hallische Universitätsreden), Halle 1918, M. Niemeyer.

[2] Die Institution der Blutrache an sich ist nicht verwerflich. Nach Musils orientalischen Forschungen („Arabia Petraea“, Wien 1907/8, III, 359 f.) gehört sie in den Gebieten, die einer festen Staatsmacht entbehren, zu den größten Wohltaten, weil durch sie der Gerechtigkeit Genüge geschieht. Ebenso stellt E. Merz (Die Blutrache bei den Israeliten. Leipzig 1916. Beiträge zur Wissenschaft vom A. T., hrsg. von R. Kittel. 20. Heft) fest, daß die Blutrache in eben diesem Maße verschwindet, als der Staat seine Gewalt durchsetzt.

gemacht (Plutarch, Themist. 13) und damit jeder zivilisatorischen Tätigkeit ins Angesicht geschlagen (Eus. Praep. ev. V, 18, 19; cf. Strabo IX, 3, 11). Wie kann man angesichts solcher Tatsachen von „einem heiligenden Einfluß" (Kern S. 10) des delphischen Apollo reden[1]?

„Wenn jene sog. Götter in Wahrheit existierten," schreibt Eusebius von Cäsarea (Theoph. II, 50), „warum verkündeten sie nicht [lieber] jedermann, was zum Erwerb der Tugend hilft? Warum boten sie sich nicht selber an, den Menschen Gesetze zu geben, indem sie recht machten die Sitten der Allgemeinheit und für jedermann Werke anordneten zu einem besseren Leben?" „Aber kein Gott war ihnen ein wahrhaftiger Lehrer für das, was mit der Tugend stimmt, noch einer für das, was zur Heilung der Seele [dient]" (Theoph. II, 52) und weder Zeus noch der Pythier (Praep. ev. X, 4) noch Asklepios verdienen den Namen „hilfreich" – so wird in der Patristik immer wieder betont –, da sie in nichts Gutem die Menschen unterstützten, „keine Worte und keine Schriften tradierten, die zu einem guten Leben stimmten" (Theoph. II, 13; Orig. c. C. V, 3). Statt dessen hatten sie ihre Freude wie an dämonischen Menschenopfern (Porph. de abst. II, 54–56; Eus. Praep. ev. IV, 16; Theoph. II, 53–64; Theodoret. v. C., Graec. aff. cur. S. X.), so an der Entfachung der Kriegsfurie mit all ihren Grausamkeiten.

Plutarch meint deshalb (De superst. 13): „War es nicht besser für die Galater und Scythen, gar keinen Begriff von den Göttern zu haben, keine Vorstellung und keine Erzählung über sie, als zu glauben, es gäbe Götter, die sich freuten am Blute ermordeter Menschen?" Wie harmoniert diese von Kern selbst anerkannte Charakterisierung der hellenischen Gottheiten[2] mit den angeblichen sittlichen Vorzügen des „wahrheitspendenden" Gottes (Kern S. 9), den im zweiten Jahrhundert n. Chr. der Kyniker Önomaus ob der Zweideutigkeit und Doppelsinnigkeit seiner Aussprüche geradezu als Lügner verspottete (Praep. ev. V)?

Ein positives Zeugnis sittlicher Erhabenheit erkennt Kern auch dem Geheimkulte der eleusinischen Mysterien zu. „Hier finde ich das Höchste, was antiker Glaube erreichen kann, hier den Versuch, Gotteskind zu werden und in alle Ewigkeit zu bleiben" (Kern S. 15). Ist dies Urteil nicht allzu optimistisch? Und wenn dann die Rede ist von „sakramentalen Akten" oder von einer „Wiedergeburt" des Menschen (S. 14 ff.), so sei an Cumonts bekannten Ausspruch erinnert, daß „ein Wort kein Beweis ist" (Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, Deutsche Ausgabe von G. Gehrich, Teubner, Leipzig-Berlin 1910, S. IX). Nichts bestechender als der Gleichklang der Wörter, aber auch nichts irreführender! Wohl handelt es sich um eine Kultform, die sich wie ein Fremdkörper ausnimmt inmitten des

---

[1] Ähnliche Urteile bei Curtius (Griech. Gesch., 6. Aufl., I, 543), der im Apollo „den höheren Genius des geistigen Lebens" in Griechenland sieht, Welcker (Griech. Götterl. II, 29), der von „dem veredelnden Einfluß" und „dem großen Vorzug" jener delphischen Hierarchie vor der christlichen spricht, u. a., gegen die Holm (Gesch. Griechenl. I, 2 6 ff.) s. Z. Stellung genommen hat. S. die beiden verdienstvollen Programme des Prof. Stützle (Ellwangen, Kgl. Gymnasium) über das „Griechische Orakelwesen und besonders die Orakelstätten Dodona und Delphi", 1886/87 u. 1890/91; bes. 1890/91 S. 23 f., 55 f., 77 f.

[2] Kern, Krieg und Kunst bei den Hellenen. Rektoratsrede. Halle 1915. S. Theol. u. Glaube 1916, Heft 8, S. 671.

sonstigen offiziellen Staatskultus und die zurückgeht auf die ältesten Zeiten des Griechentums. Sie enthält auch im wesentlichen alle jene Momente, die um die Wende der Antike Griechen und Römern die Mysterienreligionen des Orients so anziehend erscheinen ließen: Reinigung und Entsündigung, Weihe und Jenseitshoffnung und die berückende Pracht der dramatischen Darstellung des Suchens und Findens der Kore-Persephone. Wie wenig wissen wir außer den Namen einiger Offizianten (Eus. Praep. ev. III, 12) über die Einzelheiten der mystischen Pantomime! Und die ersten Christen haben die eleusinischen Mysterien nicht deshalb bekämpft, „weil die antike Religion nie eine höhere Stufe erreicht hat als in ihnen“ (Kern S. 15), sondern weil sie in ihnen nur naturhafte Triebe und Regungen (Zeugungskraft der Mutter Erde; „ἡ τῶν ἐρωτικῶν ἐπιμέλεια“ Plut. De Is. et Os. 64) und abgeschmackte Fabeln (Tatian c. Gr. 8; Minuc. Fel. Oct. 22; Firm. Nat. de err. prof. vel. 7; Eus. Praep. ev. III, 12), nicht aber sittliche Motive verkörpert und gedeutet sahen.

Weit edlere Ansätze zu ethischer Betätigung (Aszese, Befreiung von allen Erdenfesseln, der Leib der Seele Grab) (Plato Phaed. 82c; Crat. 400c) weist die Theologie der Orphiker und Pythagoreer auf, ohne deshalb mit Kern (S. 18 f.) der Meinung zu sein, daß die Lehre von der Hölle oder der Erbsünde eine Schöpfung dieser Art Religiosität sei. Aber auch hier handelt es sich nur um einen engen Kreis hochstehender Geister, deren Spekulation für die philosophische Durchdringung und spätere Ausgestaltung des von anderer Seite grundgelegten Christentums von Wert geworden ist. Eine vorsichtige Abwägung aller Einzelheiten, wie dies z. B. Clemen in einer Religionsgeschichtlichen Erklärung des Neuen Testamentes (Töpelmann, Gießen 1909) versucht – ohne mir dessen Resultate alleweg zu eigen machen zu wollen –, ist hier geboten, und zur Erfüllung dieser Aufgabe reichen philologische Kenntnisse allein nicht aus.

Dieser Gefahr ist auch v. Christ erlegen in seiner Geschichte der griechischen Literatur (C. H. Beck, München 1890). Obgleich er in der ersten und zweiten Auflage seines Werkes gestehen muß, daß er sich „auf dem Boden der Stellung des Hellenismus zu den neuen Ideen des Christentums am wenigstens heimisch fühle“, hat er es doch unternommen, in einem Anhang die Schriftsteller der altchristlichen Kirche und deren Gedankenwelt zu skizzieren, und wie sehr sticht dieser Teil des Buches, in dem es vom Evangelisten Markus heißt, er habe sein Evangelium anscheinend noch im ersten Jahrhundert aber nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben (S. 728) – Markus † 62 n. Chr.! – ab gegenüber den übrigen Partien! Ebenso ist es jüngst dem Philosophen W. Wundt ergangen in seiner Darstellung der „Griechischen Weltanschauung“ (Aus Natur und Geisteswelt, 329. Bändchen, Teubner, Leipzig-Berlin 1917). Eigene tiefe Kenntnisse hat der Verfasser auf dem Gebiete der klassischen Periode des hellenischen Geistesleben – sehr wahr und die Vorliebe der gesamten Patristik für den Platonismus berührend ist z. B. die Bemerkung (S. 72), daß nicht die Aristotelische, sondern die Platonische Sittenlehre „sachlich als die Vollendung des ethischen Denkens der Griechen“ zu bezeichnen sei –, aber nicht auf jenem der Beziehungen der hellenistischen Welt zu der des werdenden Christentums. Vor solch übereilten Urteilen, wie sie hier – gleichfalls anhangsweise – an der Hand fremder Autoren (F. Chr. Baur, O. Pfleiderer, R. Reitzenstein) referierend und auf Grund des historischen

Evolutionismus über die Person Christi und die angebliche Erlösungs- und Trinitätslehre der Evangelien wiedergegeben werden – die dynamische Nachordnung von Urwesen, Nus, Weltseele bei Plotin wird z. B. der Gleichordnung der drei Personen in der christlichen Trinität gleichgesetzt! –, sollte die ernste, selbstschaffende Wissenschaft bewahrt bleiben. „Wir, die wir die Weisheit nicht im Philosophenmantel, sondern in unserer Gesinnung zeigen, deren Stärke nicht in Worten, sondern im Wandel ruht, dürfen uns rühmen, das erreicht zu haben, was jene mit aller Anstrengung suchten, aber nicht finden konnten" (Minucius Felix Oct. 38, 5).

Warum Joh. Michael Sailer 1819 nicht Bischof von Augsburg wurde – eine Jubiläumserinnerung.

Von Geh. Hofrat Dr. Remigius Stölzle, Universitätsprofessor, Würzburg.

Es sind nun gerade 100 Jahre, daß Sailer, als er auf Betreiben des Kronprinzen Ludwig, des nachmaligen Königs Ludwig I. von Bayern, Bischof von Augsburg werden sollte, von der Kurie infolge verschiedener irreführender Machenschaften seiner Gegner zurückgewiesen wurde. Es ist also eine Jubiläumserinnerung, wenn ich an der Hand der Vatikanischen Akten, die ich Herrn Prälaten Dr. Ehses verdanke, die Anklagen beleuchte, die damals gegen Sailer erhoben wurden. Ich folge dabei meiner Schrift: „Johann Michael Sailer, seine Ablehnung als Bischof von Augsburg im Jahre 1819, erstmals aktenmäßig dargestellt" (Paderborn 1914, Schöningh).

Die Klagen gegen Sailer kamen von der Wiener Nunziatur, wo Severoli mit Gutachten von Franziskus Sebastian Job, dem Beichtvater der Kaiserin, und einem Gutachten von Klemens Hofbauer arbeitete, und sie kamen von der Münchener Nunziatur, wo besonders der Nunziatursekretär Dumont gegen Sailer wirkte. Die Gründe, die gegen Sailer vorgebracht wurden, fassen wir in folgende sechs Punkte zusammen, gleichzeitig ihre Stichhaltigkeit beleuchtend:

1. Die Reinheit von Sailers Lehre wurde in diesen Gutachten bezweifelt und der Zweifel auf den Vorwurf des Mystizismus begründet, auf Sailers Verkehr mit Mystikern à la Boos, Lindl und Goßner. Aber Sailer teilte die Verirrungen dieser Aftermystiker nicht, ja lehnte 1820 öffentlich alle Pseudomystik ab. Daß Sailer, eine innerliche Natur und nur allem mechanischen, veräußerlichten Kirchenwesen und Gottesdienst abgeneigt, auf inneres Leben der Seele in Gott drang, begründet keinen Vorwurf gegen Sailer. Die weitere Verdächtigung, als ob Sailer Kantianer sei, ist völlig grundlos, denn Sailer lehnte den Kritizismus Kants immer ab.

2. Auch Sailers Charakter wurde verdächtigt. Man nannte ihn einen schwer zu erkennenden, ehrgeizigen Menschen und warf ihm Mangel an Ehrerbietung gegen den Heiligen Stuhl und seine Legaten vor, ferner Mangel an Bescheidenheit, weil er in seiner Selbstverteidigung die erhobenen Vorwürfe männlich zurückwies. Der Vorwurf des Ehrgeizes gegen Sailer greift nun ganz daneben, denn Sailer war kein Streber. Daß er aber in berechtigter Selbstverteidigung die erhobenen Anklagen zurückwies, ist kein Vorwurf, sondern war Pflicht der Selbstachtung und der Wahrheit und der Selbsterhaltung.

3. Um Sailer zu diskreditieren, wies man auf seine Absetzung in Dillingen (1794), auf den Ausweisungsbefehl des Kurfürsten Karl Theodor (1795), auf die ungünstigen Urteile des damaligen außerordentlichen Nunzius Annibale della Genga hin. Das waren freilich Tatsachen, aber auf unsicherem Grunde ruhend. Die Berichte des Nunzius della Genga sind bisher nicht zugänglich geworden. Der Ausweisungsbefehl Karl Theodors gegen Sailer, auf eine Intrige der Gegner Sailers erfolgt, wurde nicht ausgeführt auf eine nachdrückliche Vorstellung Sailers beim Kurfürsten hin[1]. Bezüglich der Absetzung Sailers in Dillingen aber (1794) ist der nunmehr allgemein als bündig anerkannte Nachweis in meiner Schrift: „Joh. Michael Sailer, seine Maßregelung an der Akademie zu Dillingen und seine Berufung nach Ingolstadt" (Kösel 1910) erbracht, daß Sailer damals das Opfer einer Intrige seiner Kollegen wurde, und daß die gegen Sailer erhobenen Vorwürfe vor kritischer Prüfung in nichts zusammenfallen.

4. Ferner wurde Sailer sein Verkehr mit Protestanten übel ausgelegt, so der mit Lavater, mit den Württemberger Separatisten. Auch daß er von Wessenberg Geld erhalten habe für seine Schüler, bildete einen Anklagepunkt. Sogar die Berufung an die Universität Bonn und die Beziehungen zu Bonner Professoren wurden Sailer angekreidet[2], ebenso seine Verbindung mit dem nachmals abgesetzten Dekan Lüxner. Aber gegen die Vorwürfe, welche man aus seinem Verkehr mit Lüxner ableitete, hat sich Sailer entschieden verwahrt. Aus seiner Berufung nach Bonn kann kein Vernünftiger ihm einen Vorwurf machen, ebensowenig aus seinem Verhältnis zu Wessenberg. Sein Verkehr mit frommen Protestanten begründet keinen Makel.

5. Auch Sailers Schüler und Anhänger mußten Material zu Anklagen gegen Sailer liefern. Man machte Sailer für Irrgänge einzelner seiner Schüler verantwortlich. Ein ganz unverantwortliches Verfahren! Diesen Vorwürfen gegen Sailers Schüler stehen andere und besser beglaubigte Zeugnisse gegenüber, so von Professor Alois Buchner, Domherr in Passau, so von Jocham, dem Freisinger Moralisten. Letzterer hat ein bemerkenswertes Urteil über Sailers Schule gefällt: „Es ist wahr," schreibt er, „daß einige Männer aus dieser Schule wirklich sich verirrten, sich der kirchlichen Zucht entzogen und selbst häretische Meinungen hegten und verkündeten. Nun wurde, was zwei oder drei verschuldet hatten, der ganzen Schule und ihrem Meister schuld gegeben. Die von Görres gerühmte Priesterschule wurde verdächtigt. Man sah nur mehr Mangelhaftes an ihr, was sie als Gelehrtenschule wirklich an sich hatte, was ihr aber in ihrer Eigenschaft durchaus keinen Eintrag tun konnte. Ist man seit dem Beginn des Jahrhunderts auch in manchen Stücken vorwärts gekommen, so dürfen wir doch nie uns einbilden, wir seien über die Männer dieser Schule hinweggeschritten, solange wir nicht einen Klerus aufweisen können, der an Seeleneifer, an Innigkeit, an sittlichem Ernste, an innerer Wahrheit und Lauterkeit und an werktätiger Nächstenliebe demselben gleichgekommen ist[3]."

6. Die Gegner Sailers schlugen endlich Kapital aus den Urteilen der Mitwelt, freilich in bösartigster Weise. Das Lob, das Sailer von Anders-

[1] Vgl. meine Abhandlung: Joh. Michael Sailer und Kurfürst Karl Theodor (Hist.-pol. Bl. 1909 Bd. 144 S. 947–53).

[2] Siehe Buchner, ein Lebensbild von M. Jocham 1870 S. 14.

[3] Siehe meine Abhandlung: Joh. M. Sailers Berufungen nach Preußen. (Hist. Jahrbuch der Görresgesellschaft 1911, Bd. 32 S. 317–22.)

denkenden erntete, münzten sie zum Tadel gegen Sailer, den Tadel aber, der sich gegen Sailer regte, verwerteten sie ohne weitere Prüfung zuungunsten Sailers.

Wenn die erhobenen Anschuldigungen wahr gewesen wären, dann wäre die Zurückweisung Sailers durch die Kurie gerechtfertigt gewesen. Aber die Anklagen beruhten auf Unwahrheit und Entstellung oder Übertreibung. Diesen Nachweis konnte Sailer vor der Kurie führen dank dem Eintreten des bayrischen Kronprinzen, des nachmaligen Königs Ludwigs I. Diese Rechtfertigung gelang Sailer vollständig und ebnete ihm die Wege zu den kirchlichen höheren Würden, bis er dann in Regensburg zu einem der glanzvollsten Bischöfe der deutschen Kirche emporstieg, dessen ständige Mahnung zu einem „wesentlichen, praktischen, kraft- und tatreichen Christentum" gerade in unseren Tagen unveraltet und höchst zeitgemäß bleibt.

Ein Wort über Quickborn.

Von M. Emilia Höflin O. S. Dom. in Konstanz (Kloster Zoffingen).

Quickborn! Ein Wort ohne Inhalt noch für viele. Auch uns ging es so. Vor einigen Jahren hatten wir wohl vorübergehend eine Zeitschrift, die das rätselhafte Wort als Titel trug, zu Gesicht bekommen, doch ohne ihr weitere Beachtung zu schenken. Vor etlichen Wochen nun wurden wir neuerdings durch einen Vortrag auf die in Süddeutschland leider noch wenig bekannte, hoch moderne Quickbornbewegung aufmerksam gemacht. Und was wir damals zu hören bekamen von den Bestrebungen der Bewegung, das war so schön, so fein, so echt katholisch, daß wir als Erzieherinnen im Interesse unserer lieben Jugend uns entschlossen, an dem ersten Quickborntag auf der Burg Rothenfels am Main teilzunehmen. Mit gemischten Gefühlen verließen wir am 7. August die alte Konstanzia mit ihren historischen Gebäuden und fuhren über Stuttgart und Würzburg ins schöne Maintal hinab. Je mehr wir uns unserem Ziele näherten, um so gespannter wurde unsere Erwartung. Wir ahnten, daß wir wohl die einzigen Klosterfrauen wären, die sich an der Tagung beteiligten, und hatten uns hierin auch nicht getäuscht. Aber dennoch stiegen wir wohlgemut zur herrlich gelegenen Burg hinauf, die als echte Bergfeste den Stürmen der Jahrhunderte Trotz bot und somit schon dem Äußern nach als Symbol der Quickbornbewegung gelten kann. Auch diese will ein Bollwerk sein gegenüber den zersetzenden, alles umstürzenden Bestrebungen so mancher modernen Jugendvereinigungen und dem heranwachsenden Geschlechte bei aller Neuheit der Wege die altbewährten Ideale unserer katholischen Lebensauffassung erhalten. Dies ist um so höher zu bewerten, als die ganze Bewegung von der Jugend selbst ausgegangen ist.

Mit großen Erwartungen waren wir hergekommen, aber wir dürfen zu unserer Freude sagen, daß diese weit übertroffen wurden. Es ist nicht meine Aufgabe, hier eine Schilderung der prächtig verlaufenen Tagung zu geben, ich möchte nur ganz schlicht und einfach einige Punkte hervorheben, die mich als Ordensperson und katholische Jugenderzieherin besonders angenehm berührt haben.

Vor allem war es die religiöse Weihe, die über dem Ganzen lag, und die meinem Herzen wohltat. Mit einem gemeinsamen Morgengebet begann

das Tagewerk. An dieses schloß sich eine heilige Messe an, bei der Quickborner mit großer Andacht dienten. Nach der Kommunion des Priesters war es eine Freude zu sehen, wie viele der zahlreich erschienenen Quickborner und Quickbornerinnen sich am Tische des Herrn einfanden. Immer wieder kam untertags bei den herrlichen Vorträgen das katholische Lebensideal zum Vorschein, und zwar geschah dies bei aller Weitherzigkeit und tiefstem Verstehen der modernen Jugend mit einer Selbstverständlichkeit und Natürlichkeit, die geradezu wohltuend auf uns wirkte. Wahrlich viel idealer Sinn und wahre Begeisterung für das hohe Gut unseres katholischen Glaubens steckt doch in einem großen Teile unserer heutigen studierenden Jugend. Dies konnte man hier mit Freuden wieder feststellen. Aus den jungen Menschenkindern, die man auf der Burg um sich sah, werden später Männer und Frauen werden, die mit ihrer ganzen Persönlichkeit als überzeugte Katholiken für unsere Mutter, die heilige Kirche, eintreten werden. — Wie der Tag mit Gott begonnen, so sah uns auch der Abend wieder zum gemeinsamen Nachtgebet in der Kapelle vereint. Da freute ich mich denn jeweils auf das liebliche Marienlied, das aus so vielen jugendlichen Kehlen mit minniglicher Innigkeit zur Königin des Himmels emporstieg, und das ausklang in die flehentliche Bitte: „O Maria, hilf uns allen in unserer tiefen Not." Gewiß überaus passend für unsere Zeit.

Unbegreiflich ist es mir, wie eine katholische Lehrerin ihre Kinder vom Eintritt in den Quickborn abhalten kann. Dies kann höchstens dann geschehen, wenn die Betreffende die ganze Bewegung eben nicht kennt oder nur rein als Abstinenzbewegung ins Auge faßt. Die Quickborner sind Abstinenten und wollen es sein, aber nicht nur dies. Ihnen ist die Abstinenz nicht Endziel, sondern nur Mittel zum Ziel, das eben kein anderes ist als die Verwirklichung des sittlich-religiösen, starken Charakters. In einem wunderschönen Vortrag von einer jungen Quickbornerin kam dieser Gedanke auch zum Ausdruck. Gerade in der Jetztzeit, wo so viele sich um die Jugend bewerben, um sie für ihre oft recht fraglichen Ideale zu gewinnen, halte ich den Zusammenschluß aller Gut- und Gleichgesinnten für ungemein wichtig. Auch wir müssen unseren Kindern das bieten, was die Jugend des 20. Jahrhunderts nun einmal fordert, mehr Selbständigkeit, mehr Selbstbetätigung, vor allem mehr Freiheit, aber alles dies immer im Einklang mit unserer katholischen Weltanschauung. Und dies tut Quickborn.

Großen pädagogischen Takt konnte man feststellen in dem Verhältnis zwischen den Leitern der Bewegung und den eigentlichen Quickbornern. Mehr als Freunde, als erfahrene ältere Brüder sprach man zu den Jungens und Mädels; fern blieb jener geschraubte, unnatürliche Verkehrston, der sooft in der Vergangenheit Schüler und Lehrer voneinander trennte. Ja, ein hochangesehener Universitätsprofessor hielt es nicht unter seiner Würde, der Jugend öffentlich zu sagen: „Ihr lernt von uns, und wir lernen von euch. Wir geben euch unsere Erfahrungen, damit ihr auf diesen weiterbauen könnt, ihr gebt uns jugendliche Begeisterung und spornt unsere Tatkraft für die edle Sache immer wieder neu an." Herzlich, natürlich und einfach war darum das Verhältnis aller untereinander, und wenn auch da und dort Meinungsverschiedenheiten etwas stark zum Ausdruck kamen, so blieb man doch sachlich und reichte sich in echt christlicher Gesinnung immer wieder die Freundeshand.

Wie mir von zuverlässiger Seite mitgeteilt wurde, hielten manche Eltern ihre Söhne von der Tagung zurück, weil auch Mädchen zu gleicher Zeit auf die Burg geladen waren. Eltern werden ihre Kinder gewiß am besten kennen und wissen, wieviel ihr Junge gerade in dieser Hinsicht ertragen kann. Aber zur Ehre der auf Rothenfels aus allen Gauen Deutschlands versammelten Jugend muß es gesagt sein, daß die jungen Leute sehr taktvoll miteinander verkehrten. Auch nicht ein Blick, noch viel weniger ein Wort konnte man im ungezwungenen Verkehr der beiden Geschlechter wahrnehmen, wodurch irgendwie die zarte Blüte der Reinheit verletzt worden wäre. Da sah man auch wieder einmal Mädchen, die trotz ihrer modernen Lebensauffassung noch jene, leider heutzutage im öffentlichen Leben fast ganz abhanden gekommene und beinahe als rückständig geltende, mädchenhafte Zurückhaltung bewahrten, und Jünglinge, die Frohsinn und Keuschheit, Lebensbejahung und Selbstzucht noch gut miteinander zu vereinigen wußten. Als Ritter soll sich der junge Quickborner dem weiblichen Geschlecht gegenüber betrachten und darum alles fernhalten, was irgendwie diesem Ideal nicht entsprechen würde. Die Mädchen aber sollen sich als Königinnen fühlen und durch ihr ganzes Verhalten beweisen, daß sie tatsächlich der Seele nach von königlicher, ja göttlicher Abstammung sind. Das Verlangen der modernen Jugend, freier, ungezwungener miteinander zu verkehren, ist eine ganz natürliche Folge der neuen Lebensverhältnisse. Das Mädchen hat heute eine ganz andere Stellung in der Öffentlichkeit wie ehedem. Einstmals war es nichts als Haustochter, wohlbehütet von besorgten, treuen Eltern bis zur Verehelichung. Heutzutage aber nehmen gar viele Mädchen selbständige Stellungen im Leben ein, entbehren des Schutzes des elterlichen Hauses und müssen darum in sich selbst soviel Charakterstärke und religiöse Vertiefung haben, um stark sein zu können inmitten aller Stürme. So berechtigt der freiere Verkehr der beiden Geschlechter einerseits erscheint, so verkennt man in Quickbornkreisen anderseits doch keineswegs die Gefahren, die damit verbunden sind. Herzerquickend war es zu hören, mit welcher Einmütigkeit das gemeinsame Wandern von der Jugend selbst abgelehnt wurde. Das ist wohl die beste Empfehlung für die Bewegung selbst, wenn sie solche Früchte zeitigt. — Das Wandern gehört wesentlich zum Quickbornprogramm. Es soll desgleichen als Mittel dienen, zur Einfachheit und Schlichtheit der guten, alten Lebensweise zurückzukehren, zugleich aber auch durch Überwindung so mancher Hindernisse den Willen stärken und den Charakter stählen. So nimmt die Quickbornbewegung alles Gute und Gesunde der modernen Jugendbewegungen in sich auf, sucht alles in einer inneren Einheit zusammenzufassen und dem katholischen Lebensideale harmonisch einzufügen. Wer Quickborner werden will, kann dies nur werden mit einem Akte der Entsagung; aber reinere, edlere Freuden tun sich ihm dafür auf. Aus allen Augen strahlte uns das Feuer jugendlicher Begeisterung und reiner Freude entgegen, und ich hätte gewünscht, daß recht viele katholische Erzieher und Erzieherinnen das wohl ganz moderne, aber für uns Alte überaus beruhigende und dennoch frisch frohe Treiben der Quickbornjugend auf Rothenfels hätten mitgenießen können. Heil Quickborn!

Das Vaterunser des Philosophen.

Essay von Professor Dr. J. Chr. Gspann, Stift St. Florian (Oberösterreich).

Voll Erwartung und Neugierde sitzen die kleinen ABC-Schützen in ihren Bänken Was wird die nächste Stunde, die erste Religionsstunde, bringen? Der Priester tritt herein, achtzig Augen, achtzig fragende, unschuldige Augen begrüßen ihn. „Kannst du schon das Kreuzzeichen machen?“ — Ein Aufatmen geht durch die junge Saat. So was Leichtes! „Und du, kannst du uns das Vaterunser vorbeten?“ Der blonde Krauskopf faltet seine Kinderhändchen, und silberhell klingt's durch die lautlos-stille Klasse: Vater unser, der du bist in dem Himmel . . . jenes rührend-einfache Gebet, das einst Christus auf einem hohen Berge der Welt vorgebetet hat.

Nun lassen wir unseren beweglichen Geist um ein halbes Jahrtausend zurückwandern, wir besuchen den Doctor exstaticus, den hl. Dionysius († 1471), in seiner stillen Klause zu Roermonde. An fünfzig Jahre lebte dieser wunderbare Mann hier nur der Wissenschaft und Tugend. Seine 187 Schriften füllen 48 Quartbände; wie tief drang sein Geist in die göttlichen Geheimnisse ein! Was sagt er über das Vaterunser? Man höre! „Dieses Gebet hat eine so große Tiefe des Sinnes, eine so große Fruchtbarkeit an Geheimnissen, eine so große Kraft in der Wirkung und eine solch kunstreiche Ordnung, daß es niemand fassen und aussprechen kann.“ (In Mt. c. 6.) Der größte Gottesgelehrte der katholischen Kirche, St. Thomas von Aquin, schreibt: „Das Vaterunser ist das vollkommenste Gebet, weil, wenn wir auf rechte und geziemende Weise beten, wir nichts anderes sagen können, als was in dieses Gebet des Herrn gelegt ist.“ (Sum. theol. 2da 2dae qu. 83 a. 9.)

Welche Schönheiten und Ideen müssen im Vaterunser schlummern, wenn es das Kindesherz befriedigt und den genialsten Köpfen höchste Bewunderung abringt, wenn das halbblinde Mütterlein auf der Ofenbank nichts lieber betet als immer wieder das Vaterunser, immer wieder das Vaterunser und überragende Geister wie Tertullian es das „Brevier der Kirche“ nennen.

So mag es einen gebildeten Geist wohl interessieren, in dieser Kleinwelt von Harmonie und Gedankenfülle sinnend zu verweilen.

Der Wunderbau des Vaterunsers ruht auf sieben goldenen Säulen, nach uralter Überlieferung und steter katholischer Auffassung enthält das Vaterunser sieben Bitten.

Sieben galt den Juden als heilige Zahl, seit Gott den siebten Tag als Ruhetag bestimmt hatte, und im reichen Kultschatze der Synagoge leuchtet in Zeiten, Gebräuchen und heiligen Gefäßen die Zahl sieben auf. Ja, die vergleichende Religionswissenschaft hat den Nachweis erbracht, daß auch vielen heidnischen Völkern die Zahl Sieben als heilige Zahl galt und gilt — geheimnisvolle Lichtreste der einstigen Uroffenbarung!

Und wundersam: In das ganze Universum mit seinem vierfachen Sein ist das in Siebenzahl geprägt. Die philosophia perennis unterscheidet ein vierfaches Sein: das physische, logische, ethische und metaphysische Sein. Die Beziehungen Gottes, des dreipersönlichen zum vierfachen Sein ergibt die heilige Siebenzahl, und das Sein selber ist viermal siebenfach. Wie denn?

Das physische Sein und Gott — Schöpfung des Universums im Siebentagewerk! Und diese „Weltwoche“ blieb und sollte Vorbild bleiben für alle Zeiten. Denn „Sechs Tage Arbeit und jeder siebte ein Ruhetag“ hat

Gott deswegen bestimmt und in seiner geheimnisvollen Weltschöpfungswoche versinnbildet, weil es genau so in der Natur des Menschen begründet ist[1]. Gott als Schöpfer der physischen vernunftlosen Großwelt und als Urheber der menschlichen Natur, der vernünftigen Kleinwelt, kann sich doch unmöglich selbst widersprechen. Nur wurde die Woche, die im Sechstagewerke ihres Weltbaumeisters ihren religiös-sittlichen und symbolisch-liturgischen Hintergrund hat, mit neutestamentlicher Weihe umgeben dadurch, daß der Sonntag als Erinnerungstag der glorreichen Auferstehung und wunderreichen Geistsendung statt des Sabbats als Ruhetag eingeführt wurde. Medizin und Physiologie kommen zum Resultat, daß es tief in der menschlichen Natur begründet sei, nach je sechs Arbeitstagen einen Ruhetag einzuschalten. Die Ärzte behaupten, daß ein Mensch, der gewissenhaft das göttliche Wort befolgt: „Gedenke, daß du den siebten Tag durch Ruhe heiligst!" sein Leben durchschnittlich um ein Siebtel höher bringt als der Verächter des Sonntagsgebotes. „Ja, auch die Tiere, besonders die Haustiere, verkünden laut, daß sie von Gott nur für sechs Arbeitstage geschaffen sind[2]."

Das ethische Sein und Gott – das ist der Dekalog, den Heiden ins Herz geschrieben (Röm. 2, 15), dem auserwählten Volke unter Donner und Blitz promulgiert. Der Dekalog, die zehn Gebote: Wo ist da die heilige Siebenzahl? O – Zehn Gebote wurden der Synagoge nur gegeben, weil zehn die Zahl der Unendlichkeit ist vom philosophisch-ethischen Gesichtspunkte sind es genau sieben Gebote.

I. Anerkennung und Verehrung des einen Gottes.
II. Sabbat und Sonntag.
III. Autoritätskultus. (Gott, Ich, Vernünftiges Nicht-Ich.)
IV. Schädigung der Güter des Körpers
V. Schädigung der Güter der Seele
VI. Schädigung der äußeren Güter
VII. Schädigung der Güter der Ehre
(IV.–VII.) bei sich und den Nebenmenschen verboten.

Wer das die gesamte Menschheit verpflichtende Sittengesetz unter diesem Gesichtspunkte eingehend betrachtet und auf die innersten Gedanken und geheimsten Begierden ausdehnt, der wird darauf kommen, daß sich alle Gebote und Verbote ganz ungekünstelt unter dieses sittliche Septenar subsumieren lassen.

Das geschaffene übernatürliche Sein und Gott – auch hier Siebenzahl? Man höre!

Christus hat zu den Aposteln einmal gesagt: „Das Reich Gottes ist in euch" (Lk. 17, 21). Diese Worte lassen sich verschieden auslegen, jedenfalls gilt: Das Reich der Übernatur, das Reich Gottes ist in uns durch die bleibende Gnade. Übernatur im eigentlichen Sinne des Wortes ist Anteilnahme an einem göttlichen Gute, übernatürlich im strengsten Sinne ist nur der unendlich heilige Gott, die Menschwerdung des ewigen Wortes und in uns die heiligmachende Gnade, die nach dem Tode übergeht in das Schauen Gottes. Durch diese Gnade werden wir der göttlichen Natur teilhaftig (2. Petr. 1, 4); wie? „Was der Wesenheit nach in Gott ist, wird akzidentell in der Seele, die an der göttlichen Güte teilnimmt" (S. Thomae, Sum. theol. 1, 2, qu. 119, a. 2 ad 2). Diese Übernatur in uns wird geschaffen,

[1] Die genauen Nachweise bei Wetzel, Fr., Sonntagsglück.
[2] Ebenda 19 ff.

erhalten, vermehrt und, wenn verloren, wiedergeschaffen durch die sieben heiligen Sakramente (Concil. Trid. prooem. sess. VII).

In sieben Schöpfungstagen war das natürliche Universum in das Sein gerufen durch den persönlichen göttlichen Intellekt, durch den Logos, „durch den alles gemacht worden ist" (Joh. 1, 3). Durch den nämlichen menschgewordenen Logos ist das durch Adam, als den Repräsentanten des gesamten Menschengeschlechtes, zerstörte übernatürliche Universum wiederhergestellt worden. Und wodurch sollte diese Übernatur uns vermittelt werden? Durch die sieben heiligen Sakramente[1].

Logisches Sein und Gott. — Wie sprechen und denken wir alles, alles aus, was wir brauchen für uns aus diesen drei Seinsreichen? In den sieben Bitten des göttlichen Gebetes, jenes Gebetes, das kein Geringerer als Gott selber der Welt vorgebetet hat.

Sind das nicht Harmonien von faszinierender Schönheit?

* * *

Treten wir ein in den Wunderbau! „Vater unser, der du bist in dem Himmel!" Nicht unser Vater, nicht mein Vater, Vater unser. Also Verbindung Gottes mit dem Universum, die Symbolik der goldenen Sieben in Miniatur. Denn wir Betende sind buchstäblich ein jeder das Gesamtuniversum im Kleinen. Unsere Seele, dem Reiche des Geistigen angehörend, ist Prinzip des dreifachen Lebens in uns. Alles, alles Leben spiegelt sich in uns, und so sind wir die „zusammengezogene Welt" (Nikolaus von Kusa). Wir existieren wie der Stein, wachsen wie die Pflanze, fühlen wie das Tier und denken wie die Engel. Unmittelbar daran knüpft Athenagoras folgende geistreiche Ausführung: Der Mensch „faßt in sich alle niederen Daseinsformen zusammen, um sie zu krönen durch das Verstandesleben"[2].

Vater. — „Ich und der Vater sind eins" (Joh. 10, 38) sagt der Sohn Gottes. Und der Geist des Vaters ist auch der Geist des Sohnes (Röm. 8, 9; Gal. 4, 6). Vater unser — jeder Betende ist buchstäblich das Gesamtuniversum en miniature. Wer staunt nicht über solche Schönheiten?

*

Sieht man den Inhalt des ersten „göttlichen" Teiles des Herrengebetes näher an, so leuchten neuerdings die vier Welten auf. „Geheiliget werde dein Name" — „Zukomme uns dein Reich" — „Dein Wille geschehe, wie im Himmel so auch auf Erden" — so beten wir.

Geheiligt werde dein Name — in dieser ersten Bitte spiegelt sich das physische Sein, denn die Heiligung Gottes am siebten Tage der Schöpfungswoche ist göttliches Gebot. Wir haben bereits davon gehört. Leib und Seele sind zu innig mitsammen vermählt, als daß sie sich nicht gegenseitig auf das stärkste beeinflußten. Darum soll auch die Seele am Sonntag ausruhen. Das Ruhen des Geistes ist anderer Art als die Ruhe des Körpers. „Die Seele ist von Lerchenart, ihr Sehnen geht nach oben." Darum ruht sie, wenn sie friedlich atmen kann, das Gebet ist der Atem der Seele; darum ruht sie, wenn sie Großes und Heiliges sieht und hört — in der

---

[1] Vgl. für genaueres Eingehen meine Schrift Mensch und Übermensch (²Einsiedeln 1915) S. 107 ff.

[2] *Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν* (Übersetzt von Bieringer, Schriften des Athenagoras [Kempten 1875] S. 136.

Kirche. So verstehen wir vom religiös-psychologischen Standpunkte das Sonntagsgebot der katholischen Kirche.

„Zukomme uns dein Reich" — metaphysische Welt. Wir sprachen vor kurzem davon. Warum folgt auf das physische Sein nicht das ethische und dann erst das metaphysische Sein? So käme es der Würde nach. Der Grund ist sehr einfach: weil wir durch das ethische Sein von der physischen Welt in das Universum der Übernatur kommen. Wie denn?

Ein Leben in der Übernatur ist undenkbar ohne Sittlichkeit. Ein Leben in der Übernatur ist Anteilnahme an der göttlichen Wesenheit (2. Petr. 1, 4), ist das Leben in der Liebe Gottes. Sittlichkeit kann nach echt katholischer Auffassung nichts anderes bedeuten als die Übereinstimmung menschlichen Lebens mit den Geboten Gottes. „Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt" (Joh. 14, 21). Die Gebote sind der geoffenbarte Wille Gottes. Ist demnach die erste Bitte des Vaterunsers die lapidare Fassung des Inhaltes der physisch-natürlichen Weltordnung, charakterisiert die zweite Bitte das Verhältnis des μικρόκοσμος, der aus Stoff und Geist bestehenden wundersamen Kleinwelt zum Riesenreiche des metaphysisch-übernatürlichen, so erwarten wir förmlich eine göttliche Formel jener Ordnung, die für physisch-natürliche und metaphysisch-übernatürliche Ordnung das Fundament bildet, der sittlichen: „Dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden[1]!"

Und diese drei göttlichen Bitten sprechen wir in Ehrfurcht aus, sagen wir Gott in kindlicher Unterwerfung, denken wir in unserer geistigen Seele: siehe da das logische Reich!

*

3 + 4 ist Sieben. I. Vater unser — II. Die ersten drei Bitten — III. Die zweite „menschliche Hälfte" des Vaterunsers in vier Bitten. Wann wäre die Symmetrie eine vollendete? Ja, dann, wenn auch hier die Verbindung der ersten drei mit den zweiten vier eine wahrhaft göttliche wäre. Sie ist es auch! Die Offenbarung lehrt, daß die ganze Großwelt zum physischen, sittlichen und übernatürlichen Nutzen der vernünftigen Kleinwelt erschaffen worden sei (Genesis 1, 26; 2, 17; 9, 2; Weish. 7, 17; Röm. 8, 28; 1. Kor. 3, 22). Und wo wurzelt denn unser ganzes Wissen und Erkennen? Worauf gründet das ideogenetische Problem oder, wie andere sagen, der geistige Erkenntnisprozeß? In der Großwelt, im Nicht-Ich. Das logische Universum! Um alles, was wir für diesen vierfachen Nutzen brauchen, beten wir in der menschlichen Hälfte des Vaterunsers!

So versteht man erst das grandiose Wort: Das Gebet des Herrn.

„Wie die Sonne sich bespiegelnd
Selbst im Tröpfchen Tau sich weist,
Kann so im Gebete Gottes
Nicht sich spiegeln auch sein Geist?"

[1] Vgl. für tiefere Erfassung dieses letzten Gedankens, der uns hier zu weit führte, meinen Essay „Vater unser und Weltschöpfung" in den Historisch-politischen Blättern 151. Bd., 1913, H. 7, S. 497 ff.





Literatur zum Volkshochschulwesen.

Von Oberlehrer **Otto Müller**, Soest (Westf.).

Volkshochschulen und Universitäts-Ausdehnungs-Bewegung werden von Ernst Schultze in einer älteren Schrift besprochen, die aber doch manchen Wert besitzt (Leipzig 1897, Gg. Freund; 118 S., ℳ 1,80, geb. ℳ 2,60). Denn sie bringt eine sorgfältige, gut belegte Übersicht über die Geschichte der Universitäts-Ausdehnungs-Bewegung in den einzelnen Ländern. Die nordischen Volkshochschulen, deren Namen er diesen mit Recht vorbehalten wünscht (S. 109), treten ein wenig zurück. Ihre Einführung in Deutschland hält er für schwierig (S. 83). Dies Bedenken schwand nun freilich in den folgenden zwanzig Jahren. Nicht aber diejenigen gegen eine Universitäts-Ausdehnung nach englischem Zuschnitt, die er in Kapitel 6–8 zu überwinden sich bemüht. Mag sein, daß der unglückliche Ausgang des Krieges uns auch in Fragen der Volkserziehung zu schwarz sehen läßt, wie R. v. Erdberg in Schlüchtern meinte. Aber niemand darf mit E. Schultze (S. 76) die jetzt als „Dunkelmänner" schelten, die für unser Volk mehr erstreben zu sollen glauben als eine Kopie der englisch-amerikanischen Versuche. Reins Wort, daß eine tüchtige Bildung eine sichere Grundlage für strenge Pflichterfüllung bilde (bei Schultze S. 79), verstehen wir von Willensbildung, auch wenn er und die anderen angeführten Hochschullehrer das leider weniger deutlich betonen. Gern buchen wir, daß der Verfasser auch den Volksbildungsarbeiten des Volksvereins, der katholischen Arbeiter-, Gesellen- und Studentenvereine ein anerkennendes Wort widmet (S. 66–68).

Unter dem Titel **„Volksbildung. Ihr Gedanke und ihr Verhältnis zum Staat"** haben der erfahrene Leiter des Volksbildungsarchivs, Dr. R. von Erdberg und der Seminar-Oberlehrer Th. Bäuerle zwei Vorträge bei Karl Heymanns Verlag (Berlin W. 1918; 76 S., ℳ 2,–) erscheinen lassen. Zumal der erste über Staat und freies Volksbildungswesen, auf den wir uns oben öfter beriefen, zeichnet sich aus durch Klarheit und Entschiedenheit in Grundsätzen.

Hermann Herrigel will zum Thema **„Volksbildung und Volksbibliothek"** (Tat-Flugschriften 14, Jena 1916, Diederichs; 31 S., ℳ 0,80) eine Abrechnung halten mit dem liberalen Volksbildungsideal. Wir gestehen gerne zu, Relativistisches und Positivistisches an etlichen Volksbildnern mit ihm bedauert zu haben. Sein stürmisches Rufen nach überindividuellen Wertmaßstäben findet gerade in unserem Lager ein Echo. Aber er tat nicht gut daran, ein paar mißverständliche Sätze R. von Erdbergs weit, sehr weit auszuspinnen ohne ruhiges Abwägen dessen, was bei Erdberg anderswohin deutet. Der so stark angegriffene Herausgeber des Volksbildungsarchivs weist Bd. IV S. 141 und Bd. V S. 35 denn auch gegen Herrigel (und Wurm) darauf hin, daß seine Gedanken über die Grundbegriffe später von ihm „sehr wesentliche Korrekturen erfahren haben und auf Grund gewandelter Anschauungen noch erfahren

werden". Von solchem Begriffsgeplänkel und Suchen nach Klarheit wird mancher mit mir sich an Willmanns überlegener, wohlabgewogener Ruhe erholen.

Aus eigener Erfahrung plaudert der Heppenheimer Schuldirektor a. D. Wilhelm Müller sehr anregend über **„Amerikanisches Volksbildungswesen"** (Jena 1910, Diederichs; 125 S., brosch. ℳ 3,50, geb. ℳ 5,50). Genauer gesagt: über das staatliche und freie Volksbildungswesen der Vereinigten Staaten. Er will auch hierüber kein vollständiges Bild geben. Er zieht manches heran, was nicht erwartet wird, z. B. Jugendgerichte und -republik. Das ursprüngliche Chautauqua-System (S. 72 f.) gehört m. E. unter die religiösen Einrichtungen. Ob wirklich die Trennung von Kirche und Schule auf tiefe Religiosität und strenge Kirchlichkeit (S. 23) schließen läßt und nicht z. T. wenigstens auf Erschlaffung des religiösen Lebens, wie F. M. Kirsch in Roloffs Lexikon der Pädagogik Bd. 3 Sp. 914 meint? Manches sonst noch bleibt in dem Büchlein fraglich. Aber trotzdem empfehlen wir's herzlich. Es spricht so beredt vom Erfindungsgeiste amerikanischer Volksbildner und ihrer Kunst zu organisieren, sich anzupassen, die Menge zu locken. Es ermutigt, frisch und frei zu gestalten. Da müssen wir lernen. Wir sind noch zu sehr Bürokraten.

Auf seinen 101 Seiten kann Josef Luitpold Stern das **„Wiener Volksbildungswesen"**, die freie Bewegung einer Stadt natürlich deutlicher zeichnen (Jena 1910, Diederichs; brosch. ℳ 3,–, geb. ℳ 4,50). Die Erkenntnis, die neu geweckt werden soll, „ist die, daß es nicht genügen kann, Vorträge und Bücher in die Massen zu bringen. Alle Kräfte, die das geistige Leben der Menge bereichern wollen, müssen mit Bewußtsein zusammenarbeiten". So das Vorwort S. 1. Zum Schluß S. 100 wird Volksbildung dagegen enger gefaßt: „Die Entwicklung des Intellekts ist ihr ganzer Wille, und der Entwicklung des Intellekts bedarf die Gesamtheit, so verschiedene Strebungen sie auch erfüllen." Diesem engeren Ziele steuert Wien planmäßig zu im Volksbildungsverein, im Verein Zentralbibliothek, in volkstümlichen Universitätskursen, im Volksheim, in der Freien Volksbühne. Wie der Wiener trotz allerlei Hemmnisse hier vielfach mustergültig wurde, schildert Stern mit viel Liebe und sehr eingehend. Nicht jeder wird ihm immer ohne Bedenken folgen, z. B. wenn er S. 30 unter den Lesern der Zentralbibliothek nur 0,95% Arbeiter feststellt. Aber man sieht, wie man es anpacken kann und wie man in schönem Glauben Opfer brachte, das Volk intellektuell zu bilden.

A. H. Hollmann, **„Die Volkshochschule und die geistigen Grundlagen der Demokratie"** (Berlin, Paul Parey) bleibt auch mit der erweiterten Zielsetzung dieser Auflage doch zunächst der dänischen Volkshochschule gewidmet. Bislang hat kein anderes Werk über Grundtvig und die Entstehung des Volkshochschulgedankens, über die Entwicklung, Organisation, Arbeitsstoff und -weise und die Erfolge der dänischen Volkshochschule so ausführlich und anschaulich unterrichtet. Es packt. Wer durchaus glaubt, gründen zu müssen, wird nach seiner Lektüre kaum mehr zu „popularisieren" versuchen. Ob Grundtvigs „pädagogische Entdeckung" (S. XI) wirklich so unerhört neu war, bezweifeln wir allerdings. Das Mangelhafte in Grundtvigs Weltanschauung wünschten wir nüchterner geprüft. Über die Methode der dänischen Volkshochschule werden die von Eugen Diederichs in Jena geplanten Veröffentlichungen noch allerlei Neues zu sagen haben. Der Vorsteher der Grundtvigs-Volkshochschule Lyngby, A. H. Rosendal, orientiert ganz kurz in der Volkshochschul-Nummer der „Schwäbischen Heimat" (12. Jahrg. 1917, Heft 1, S. 8–11), Morten Pontoppidan ergänzt besonders durch Hinweis auf die Mitarbeit des Theologen E. Trier („Süddeutsche Monatshefte" 13. Jahrg. 1916, Heft 4, S. 549–558), Hans Dragehjelm und J. Schmidt in „Volksgesundung durch Erziehung" (Berlin-Zehlendorf 1911, Heft 2

und 6) referieren z. T. selbständig, soweit ich sehe; weniger gut ist W. Reins schnell geschriebenes Heftchen über **Die dänische Volkshochschule** (Langensalza 1919). Im ganzen bleibt Hollmann einstweilen der Wegweiser zum dänischen Vorbild, zumal für das Land.

In Nr. 16 der Heftchen „Volksgesundung durch Erziehung" (Berlin-Zehlendorf 1913; ℳ 0,60 und 20% Zuschlag) ordnet Hans Dragehjelm S. 43–47 die Volkshochschule in **„Das freie private Schulwesen in Dänemark"** ein, mit sehr lehrreichen Einblicken in die Volksseele, aus denen er die Sonderschulen gegen den „staatlichen" oder „kommunalen" Geist verteidigt.

„Die schwedische Volkshochschule, ihre politischen und sozialen Grundlagen" untersucht Dr. Else Hildebrandt (Berlin 1916, Carl Heymanns Verlag; XVI u. 155 S.). Zumal ihr dritter Teil über die weitere Ausdehnung der Tätigkeit der Volkshochschule auf die Industriearbeiter (S. 112–152) wirkt anregend für deutsche Verhältnisse. Sie und Hollmann darf niemand übersehen, der Gesichtspunkte sucht für die neue Bewegung bei uns.

Das von Fr. Lembke herausgegebene Archiv für ländliches Bildungswesen (3. Sonderreihe von Sohnreys Jahrbuch für Wohlfahrtspflege auf dem Lande) will im ersten Hefte (Berlin, Deutsche Landbuchhandlung, 1919, 112 S.) **„die ländliche Volkshochschule"** zeichnen, wie sie in Deutschland mannigfaltig gearbeitet hat und späterhin sich gestalten könnte. 14 Autoren, zum größten Teil Praktiker von Ruf, darunter übrigens 6 evangelische Pfarrer, haben beigesteuert. Für Neugründungen auf dem Lande geben sie brauchbare Winke. Die Literaturübersicht ist reichlich. Von „den düsteren Klöstern, die durch unübersteigliche Mauern die Menschen zusammenhalten" (S. 6) kennt der Herausgeber wohl keines genauer. Mindest ebensogut wie Pfarrer Kochs Feldhochschule hätten Georg Heims Regensburger Bauernkurse eine Darstellung verdient, die zur Volkshochschule umgestaltet werden sollen.

Zunächst aus ländlicher Erfahrung heraus und mit dem guten Willen zu einer (z. T. wenigstens soliden) christlichen Grundlage schrieben mehrere evangelische Theologen. Hans von Lüpke, der verdiente Schriftleiter der „Dorfkirche" schildert **„Die deutsche Volkshochschule für das Land"** mehr in allgemeinen Umrissen (Langensalza 1919, Beyer; 30 S., ℳ 1,25), während die **„deutsche Erwachsenenschulen"**, deren kulturelle, pädagogische, völkische, soziale, volkswirtschaftliche und religiös-sittliche Grundgedanken und Ideale Paul Stürner ebendort darlegt (1919, 36 S.), einen besonderen Typ darstellen, der von Stürners erster Gründung Weißach aus in Schwaben Schule machte.

Eingehender berichten zwei Förderer dieser Erwachsenenschule, Oskar Planck und Paul Stürner, über Grundsätzliches und Praktisches ihrer **„Volkshochschul-Arbeit"** in einer gemeinsamen Broschüre, die der Verlag des Ev. Preßverbandes für Württemberg in Stuttgart 1918 herausgab (52 S., ℳ 1,25). Hier findet man, wie sie's bisher gemacht haben auf dem Lande (Weißach, Möglingen) und in den Ulmer Volksbildungsabenden. Ein Prospekt der Weißacher Schule und gute Literaturangaben erhöhen den praktischen Wert ihrer Broschüre. Wenn Stürner S. 20 die Trennung der Geschlechter als unerläßlich bezeichnet, warum schließt er dabei die ausgebaute Volkshochschule aus? Hier gelten doch kaum besondere Entschuldigungsgründe.

Der oberhessische Pfarrer Dr. Georg Koch versteht als **„Die künftige deutsche Volkshochschule"** (Berlin 1918, Trawitzsch; 22 S., ℳ 0,60) in erster Linie ländliche Versuche. „Irrational" die bäuerlich-ländliche Bildung zu nennen, geht wohl etwas weit. Im übrigen sind seine Begründung des Unterschiedes von ländlicher und städtischer Volksbildungsform wie seine Mitteilungen aus dem Verlaufe der Bewegung

bei uns sehr wertvoll. Dem deutschen Bauerntume, das mir übrigens in Weigerts **„Das Dorf entlang"** (Freiburg 1918, Herder) den besten Herold seiner Seelenwerte gefunden zu haben scheint, wünscht Koch, daß „von einer im Geiste frommer Innerlichkeit und Ehrfurcht wirkenden Volkshochschule nur hundert oder noch weniger junge Menschen ins Volk hineingingen, denen die Augen geöffnet wurden für die Größe und Erhabenheit einer echt religiösen Lebensgestaltung" (S. 17 f.).

Georg Kochs neuestes Broschürchen über **„Die deutsche Volkshochschulbewegung"** (Berlin-Steglitz 1919. Evang. Preßverband für Deutschland; 23 S., ℳ 0,60) überschaut kritisch ihre Entstehung und ihren gegenwärtigen Stand. Er warnt ernst vor Massenbetrieb. „Wenn irgendwo," schließt er seine sehr, sehr lesenswerten Gedanken, „so hängt in der deutschen Volkshochschule Heil wie Unheil nicht an der Zahl der Gründungen, sondern dem Werte der Menschen, die sie zu tragen und mit lebendigem Geiste zu füllen berufen sein werden" (S. 23). Fast muß man fürchten, sein Mahnruf verhalle. Werden wir zumindest uns rühren und uns besinnen?

„Die Volkshochschule in Geschichte, Bedeutung und Arbeit" bekanntzumachen, ist Ziel etlicher Aufsätze, die Wolfgang Heß-Hainrode sammelt (Halle a. d. S. 1919, Ev.-soz. Preßverband für die Provinz Sachsen; 150 S.). Die Zeittafel zur Geschichte der Volkshochschule beginnt der evangelische Pfarrer natürlich mit – Luthers Geburtstag. Sie bringt allzu lange Stücke aus Fichte, berichtet über die sozialistische Bildungsarbeit sorgfältiger als über katholische, gibt manche bedeutungslose Daten, und doch hat sie den Wert, anschaulich das Wachsen der Bewegung wiederzugeben. Aus dem weiteren Inhalt hebe ich besonders die 15 Reihen von Leitsätzen hervor, die den christlichen evangelischen Charakter der Volkshochschule immerfort neu begründen, sowie drei Lehrpläne für Langensalza, Halberstadt und das Land und das Schriftenverzeichnis mit 258 Nummern.

Das Feinsinnigste schrieb in evangelischem Geiste **„Von der deutschen Volkshochschule"** Professor Otto Wilhelm in Band 1 der Schriften des Vereins zur Förderung der Volksbildung (Stuttgart, „Die Lese"; ohne Jahr). Er vereinigt hier Aufsätze, die z. T. in der Christlichen Welt erschienen waren: „Um was handelt es sich? Über die Volkshochschule. Vom deutschen Charakter der Volkshochschule. Volkshochschule und Weltanschauung. Von der Bildung." Eine kleine Bemerkung über seine Auffassung von der intellektuellen Basis glaubten wir oben S. 279 hinzufügen zu sollen. Wir teilen ganz seine Ansicht: „Mag es gehen wie es wolle – unser Schicksal gestalten wir in dem Maße selber, als wir unsere Selbstbehauptung ganz uns selber gemäß und so echt und tief wie möglich gestalten" (S. 5).

Oskar Planck kann in 43 Seitchen **„Das Bildungsideal der Volkshochschule"** (Langensalza 1919, Beyer; ℳ 1,70) natürlich nicht erschöpfend darstellen. Aber was er hauptsächlich zur ethisch-kulturellen Seite des Problems ausführt, verdient aufmerksame Leser.

Wenn Heinrich Harms **„Die deutsche Volkshochschule"** nach Lehrplan und Lehrweise darstellen will (Langensalza 1919, Beyer; 33 S., ℳ 1,25), denkt er vorzüglich an seine ländliche Anstalt in Mohrkirch-Osterholz, die er gründete und leitet. Gerade wegen seiner Erfahrung wird der Praktiker anregen. Harms steht der Hamburger Fichtegesellschaft von 1914 nahe. Unter deren Flugschriften schrieb er Nr. 3 früher zum gleichen Thema (3. Auflage, Hamburg 36, Deutschnationale Verlagsanstalt, 22 S., ℳ 0,66). Auch hier spricht nüchterne Praxis.

Auf gleichem Boden steht Wilhelm Stapels **„Volksbürgerliche Erziehung"** (Jena 1917, Diederichs; 74 S.). Aber Stapel begründet tiefer, was ein Volk sei, was der einzelne und sein Volkstum gemeinsam haben. Überspannt er auch ein

wenig das Ziel der Erziehung zum Volksbürgertum: seine Voraussetzungen und seine vier Lehrgänge und sein Schlußwort vermögen stark aufzurütteln und zur Selbstbesinnung auf das Wesentliche hinzuleiten. Darum empfehlen wir ihn dringend.

Adalbert Reinwald (Luntowski) hat in seiner Flugschrift Nr. 5 (ebendort, 2.–6. Tausend; 33 S., ℳ 0,66) viel starke und große Worte über die **„Deutscherziehung durch Volkshochschulen"**. Er weicht von anderen ab, indem er S. 25 bereits Sechszehnjährige zur Volkshochschule zuläßt.

Der jetzige Geschäftsführer der Hamburger Fichtehochschule, Emil Engelhardt, prüft **„Die Volkshochschule in Deutschland"** (Hamburg 33, 1919, F. W. Vogel; 131 S., ℳ 4,50). Eine scharfe Kritik der bisherigen Literatur und Gründungen, von seinem deutsch-völkischen Standpunkte stark beeinflußt, indes mit vielen trefflichen Einzelbemerkungen.

Derselbe Pastor Emil Engelhardt, der Schriftführer der Hamburger Fichtegesellschaft, ist als Geschäftsführer des Hamburger Landesverbandes vom Bunde deutscher Jugendvereine besonders für weibliche Jugendarbeit gestaltend und führend tätig gewesen. Seine Broschüre stellt eine „Zukunftsfrage deutscher Frauenkultur" zur Erörterung: **„Wohin schicken wir unsere Tochter? Pensionat oder Heimschule?"** (Hamburg 33, 1919, F. W. Vogel; 52 S., ℳ 1,20). Die Gedankenwelt des deutschen Idealismus wird uns bei der Beantwortung weniger einseitig bestimmen als ihn, den Deutsch-Völkischen. Gerade die Frauenbildung darf des Religiösen, des innig und biblisch Christlichen nicht entraten. Mit dieser Einschränkung gäben wir das Heftchen gern jedem zu lesen, der sich Engelhardts Frage für die Seinen stellt oder der ein Volkshochschulheim für Mädchen einzurichten oder in Pensionaten ein maßgebendes Wörtchen mitzusprechen hat. So trefflich ernst sich unsere Frauenorden auch abmühen, es bleibt der Selbstkritik an ihrer Anstaltserziehung noch einiger Spielraum. Und Engelhardt hilft dazu und zum Aufbau.

Es wird schwer, Bruno Tanzmann ruhig zu würdigen. Der vielbelesene Feuerkopf verbreitet eine **„Denkschrift zur Begründung einer deutschen Volkshochschule mit einem Anhang: Die Rettung von Schopenhauers Philosophie für die völkische Erziehung"** (Hellerau-Dresden 1919? Hakenkreuz-Verlag, 2. Auflage; 118 S.). Seine Religion der Wirklichkeit ist aber so etwas Nebelhaftes, seine Überschätzung der Rasse so unwissenschaftlich, seine Darstellung so sehr straffer Gedankenzucht bar und dabei so anspruchsvoll, daß man dem Verfasser die Volkshochschule erst selbst wünschen möchte, die er anderen vormalt. Sein begeisterter Wille ist anzuerkennen. Aber er wirkt — ernüchternd. Es freut uns, vermuten zu dürfen, das Lob auf Bruno Tanzmann, das wir in den Mitteilungen der deutschen Landwirtschafts-Gesellschaft (Berlin 1917, Stück 35, S. 564) finden, stamme nicht von dem Franziskaner Expeditus Schmidt, sondern von dem protestantischen Pfarrer J. Schmidt-Wodder, entgegen der Versicherung eines Waschzettels des Hakenkreuz-Verlages.

„Zu neuen Ufern lockt ein neuer Tag" von Dr. Karl Strünckmann (Stuttgart 1918, Minir-Verlag; 12 S., ℳ 0 40) will ein Mahnruf an die Landwirtschaft sein, zugleich ein ernstes Wort zugunsten der deutsch-völkischen ländlichen Volkshochschule. Aus Grimm gegen die Zwangswirtschaft erwartet er von der neuen Bewegung Führer, „deren unser seit Jahrhunderten so stiefmütterlich behandeltes Bauerntum so dringend bedarf. Dann ist der Weg geebnet für die deutsche organische Gemeinwirtschaft, dann erst die Möglichkeit geschaffen, daß undeutscher, großstädtischer Händlergeist eines Tages nicht mehr die Seele unsers Bauern vergiften kann" (S. 12).

R. Vonhofs vier Aufsätze über **„Die niedersächsische Volkshochschule"** (Bremen 1918, Niedersachsen-Verlag; 38 S.) rücken von Bruno Tanzmann deutlich

ab, obwohl deutsch-völkisch gerichtet. Den ganz Unentwegten, wie Emil Engelhardt, genügen sie nicht. Sie scheinen uns indes immerhin lesenswert.

Ohne in das Extrem der Deutsch-Völkischen zu verfallen, begründet Bruno Clemenz die Notwendigkeit volkstümlichen, heimatkundlichen Unterrichtes in der **„Frieden-Heimat-Volkshochschule"** (Langensalza 1919, Beyer; 34 S., ℳ 1,25). Für Westfalen ergänzt ihn glücklich der Siegener Oberlehrer Dr. Hans Kruse. **„Heimatschulen und Heimatforschung"** betitelt er seinen Beitrag zur Frage der Volkshochschulen (Westf. Heimatbund. Flugschrift 2, 2. Auflage. Münster 1919, Aschendorff; 24 S.). Ob er eigene Heimatschulen verwirklicht sehen wird, kann man bezweifeln. Aber die Volkshochschule muß deren Aufgabe mit erfüllen, teilweise wenigstens.

Zur Frage von städtischen Gründungen steuerte Alois Hösle, Stadtschulinspektor in Augsburg, eine Broschüre bei: **„Die Volkshochschule. Grundzüge und praktische Gestaltung"** (Augsburg 1919, Bayerisches Schulmuseum). Er hat ihre Ziele weit gefaßt: Wissenschaftliche Belehrung und Übung in dreifachem Aufbau, volkstümliche Kunstpflege durch künstlerische Morgenfeiern und Feierabendstunden, gemeindliches Musterkino, volkstümliche Theateraufführungen und Konzerte, Veredlung der Volksfeste und Volksbücherei. Er gibt Winke, wie diese Ziele in Mittelstädten und ländlichen Bezirken erstrebt werden könnten.

Der Oberbürgermeister Konrad Maß in Görlitz betont zwar, **„die städtische Volkshochschule"** müsse auch Willensschule sein, ohne sich in den Dienst irgendeiner Richtung zu stellen. Sein Aufsätzchen (Langensalza 1919, Beyer; 16 S., ℳ 0,65) kann die Furcht kaum zerstreuen, beides möchte ihm nicht gelingen. Es fehlt ihm doch die klare Erkenntnis, wieviel Neues in der heutigen Bewegung steckt. Inzwischen ist das Büchelchen 1919 in 2. und 3. Auflage erschienen. Mit ihren 25 Seiten kann die neue Auflage kaum „wesentlich vermehrt" heißen. Vor allem: In ihrem unerschütterten Glauben an die alte Volksaufklärung bedeutet sie keinen Fortschritt; sie verdient keine Empfehlung.

„Volkshochschule und Volksbildung im Rahmen der deutschen Stadt" erörtert eine Denkschrift von Professor K. Kumpmann in Düsseldorf (Tübingen 1919, J. C. B. Mohr; 46 S., ℳ 3,–). Er möchte „einen Aufstieg von den elementaren Kenntnissen zur eigentlichen Wissenschaft" gewährleistet wissen (S. 15) und glaubt das in vier Abteilungen der Volkshochschule schrittweise erreichen zu können. Auch bei dem Arbeiter oder kleinen Angestellten, die er selbst seinen „akademischen Kursen" zuführen will? Ist das nicht wieder Intellektualisierung, von der wir längst übergenug haben?

Professor Paul Jahncke schrieb eine volkswirtschaftlich-pädagogische Betrachtung über **„Die Volkshochschule in mittelgroßen Städten"** (Celle 1919, W. Ströher; 29 S., ℳ 1,–). Wenngleich wir nicht mit ihm annehmen, daß gegenüber dem kritischen Alter von 18 und mehr Jahren allerorten „Erzieher und beratender Freund plötzlich sein Amt niederlegt" (S. 10) und eine obligatorische allgemeine Unterrichtsform für dieses Alter je zu erwarten steht (S. 12) und obwohl wir eine konfessionelle Färbung (S. 21) nicht für bedenklich halten, freuen wir uns seiner vielen guten Ratschläge und empfehlen ihre Beachtung dringlich, den Zaudernden und zumal den allzu blinden Eiferern.

Artur Buchenaus humanes Bildungsziel haben wir oben S. 287 als unzulänglich abgewiesen. So wird uns **„Die deutsche Volkshochschule nach Idee und Organisation"**, wie er sie schildert (Langensalza 1919, Beyer; 35 S., ℳ 1,35), nicht befriedigen. Trotzdem wir der suchenden Seele (S. 27) etwas sein wollen, bleiben

wir beim positiven Dogma. Ja gerade ebendeshalb! Immerhin: der parteilose Stadtschulrat von Neukölln sagt sonst mancherlei, das beachtlich scheint.

Die Denkschrift von Werner Picht über **„Die deutsche Volkshochschule der Zukunft“** (Leipzig 1919, Quelle und Meyer; 34 S.) ist etwas einseitig einer intellektualisierten, „entwurzelten“ Arbeiterschaft zubedacht. Vgl. oben S. 288. Aber mit ihrer Begründung der Notwendigkeit, Methode und Verfassung von Volkshochschulen gibt sie zu denken. Sie kommentiert – ohne es eigentlich zu wollen – die Erlasse des preußischen Ministers, der sie amtlich empfiehlt.

Das letztere gilt besonders von Eduard Weitsch **„Zur Sozialisierung des Geistes“** (Jena 1919, Diederichs; 121 S., ℳ 4 80). Mit einigen Vorbehalten gegenüber seiner Beurteilung des Weltanschauungsunterrichtes, die oben S. 287 f. begründet wurden, empfehlen wir diese eindringlich geschriebene, kritische Studie lebhaft. Notwendigkeit und Aufgabe, Ziel, innere und äußere Organisation der Volkshochschule, ihr Verhältnis zu anderen Erziehungsfaktoren und zur Frauenfrage, ihre Bedeutung mögen da und dort anders beurteilt werden: Weitsch hat das Verdienst, für die neue Bewegung geschickt zu werben und ungesunde Auswüchse erfolgreich zu bekämpfen. Hier führt er weiter aus, was seine erste Programmschrift andeutete unter dem Titel: **„Was soll eine deutsche Volkshochschule sein und leisten?“** (Jena 1919, Diederichs; 3.–5. Tausend, 20 S., ℳ 0,80).

Von den **„Arbeiterbildungsfragen im neuen Deutschland“**, die Else Hildebrandt auf Grund ihrer pädagogischen Erfahrung und volkswirtschaftlichen Studien anregend bespricht (Jena 1916, Diederichs; 30 S., ℳ 1,–), ist ihre Initfrage die schwerste: „Wie kann die Einheit, die sich in Momenten nationaler Erhebung im Volke gezeigt hat, auch in den Zeiten des Friedens im Volke erhalten werden?“ Sie will versuchen, den Menschen über den Parteipolitiker zu heben. In vorsichtiger Anpassung der Lehrmethode an die Seele der jungen Arbeiterschaft hat sie selbst einiges erreicht. Sie erzählt davon. Sie ruft nach Heimen für Arbeiter. Jeder, der in Städten vor Arbeitern unterrichtet, kann viel von ihr lernen: vor allem Stoffbeschränkung!

Robert von Erdberg hat auf der dritten Kriegs-Volksakademie des Rhein-Mainischen Verbandes für Volksbildung im August 1918 zu Schlüchtern einen Vortrag gehalten über **die Volkshochschule.** Der ist jetzt im Verlag von Englert u. Schlosser, Frankfurt a. M. zu haben (Neue Bahnen der Arbeit am Volke. Heft 3. 1919, 46 S., ℳ 1,–). Er geht von der Erwägung aus, „daß für die Volkshochschule nach dänischem Vorbilde gar nicht genug geworben werden kann, und daß es jetzt mehr denn je darauf ankommt, den Gedanken dieser Schule unverfälscht zu erhalten“ (S. 3). Seine allgemeinen Umrisse, tief, vorsichtig und vornehm begründet, decken sich fast ganz mit dem uns vorschwebenden Bilde einer guten Volkshochschule. Sie wird, meint R. v. E., mit den volkstümlichen Hochschulkursen nichts gemein haben können. Sie muß persönliche Bildung erstreben, eine nationale Schule werden, von Männern getragen, „deren Weltanschauung sich auf religiöser Grundlage aufbaut, und die selbstverständlich von diesem Zentrum aus die Zusammenhänge, über die sie vorzutragen haben, verstehen und nicht anders als in diesem Geiste von ihnen reden können“ (S. 31). Das allergrößte Gewicht legt er darauf, daß die Volkshochschule ein Internat sei. „Wir werden wieder etwas weniger vom deutschen Idealismus reden, aber deutschen Idealismus um so mehr betätigen müssen“ (S. 45).

Was Direktor Friedrich Breitenbach in Siegen 1918 über **die Volkshochschule** schrieb, wird er kaum noch aufrechterhalten wollen. Hoffentlich wenigstens. Das Heftchen (Berlin und Siegen, Verlag der Vaterländischen Volkshochschule; 12 S.)

will eine eigene Gesellschaft gründen helfen, die u. a. Gemüts- und Willensbildung beeinflussen, dabei allerdings durch Vermittlung fachwissenschaftlicher Kenntnisse und Fertigkeiten Berufsertüchtigung und gediegene berufliche Weiterbildung herbeiführen, auch den Gebildeten den wissenschaftlichen Besitz ergänzen und die Fragen der Gegenwart wissenschaftlich beleuchten möchte. Über 52 Fächer verspricht sie brieflichen Fernunterricht! Trotzdem die Dänen Grundtvig, Flor, Kold, Trier usw. als Bahnbrecher genannt werden! Nein, von deren Ziel bleibt Breitenbach weit, weit entfernt. Erdberg sagt in seiner Schlüchterner Rede: „Diese Richtung lehnen wir von vornherein ab. Sie hat vom Geiste der Volkshochschule keinen Hauch verspürt" (S. 22). Und Erdberg ist Kenner.

Unter den Aufklärungsschriften der Deutschen Volkspartei in Hessen behandelt Heft 8 **Die deutsche Volkshochschule** (Darmstadt 1919, Heinrich Elbert; 34 S.). Professor Lic. theol. Gustav Pfannmüller leitet ihr Ideal von Grundtvig ab. Man begreift es, wenn der Liberale schreiben muß: „Obwohl oder gerade weil sie ein echt religiös-idealistischer Geist durchzieht, liegt es ihr fern, ihre Zöglinge unter irgendein Dogma zu beugen" (S. 16). Ob seine Partei, seine theologische Richtung denn wirklich von Dogmen frei ist? Nicht das, was die Religionen Interessantes bieten, (S. 19) fördert den Schüler. Er will Stellung nehmen. Da soll und kann der Lehrer mit bloßer Auswahl ihm genügen? Pfannmüller wirbt im Anhang für ein Darmstädter Volksheim nach Wiener Art und kann im Nachwort von dessen Eröffnung berichten.

Wie **Eine christliche Volkshochschule** aussehen und arbeiten wird, zeigt ganz köstlich ein Flugblatt über die Heimschule Lindenhof bei Bethel, das soeben von den Pastoren Burckhardt und F. von Bodelschwingh in Bethel verbreitet wird. Sie haben ein einfaches Bauernhaus einfach hergerichtet und einen für ländliche Zwecke vorbildlichen Arbeitsplan praktisch aufgestellt. Wir wollen von ihnen lernen.

Schon werden Handbücher für den Volkshochschulunterricht angeboten. Im Verlage Fritz Wolf, Magdeburg, gibt Dr. Reinhard Kohlrausch **Volkshochschulbücher** heraus. Zunächst erscheinen das Fabelbuch, das Sagenbuch, das Minnesängerbuch und ein neubearbeitetes Märchenbuch. In Vorbereitung sind u. a. Werkchen über Robert Schumann und seinen Kreis und über Goethes Faust. Die Geschäftsstelle der Volkshochschule Thüringen legt Lehrbücher über den Mathematikunterricht fertig vor und arbeitet an der Herausgabe einer ganzen Reihe anderer. Der Verlag von Velhagen und Klasing in Bielefeld und Leipzig kündigt „Die Bücherei der Volkshochschule" an, eine Sammlung gemeinverständlicher Darstellungen aus allen Wissensgebieten. Geh. Ober-Regierungsrat Dr. R. Jahnke wird sie herausgeben, Lehr- und Quellenbücher.

An neuen Zeitschriften zu unserer Frage liegt mir die von Bruno Tanzmann herausgegebene **„Deutsche Bauern-Hochschule"** bis heute noch nicht vor, ebenso nicht die Monatsschrift **„Unsere Volkshochschule"**, die der evangelische Preßverband für Deutschland (Berlin-Steglitz, Beymestraße 8) ankündigt. Letztere werden wir sehr zu beachten haben. **„Die freie Volks-Hochschule"** nennen sich Mitteilungen des Ausschusses für freie Volkshochschulen im Deutschen Volkshausbund E. V., von denen der Verlag Volkshaus, Berlin-Wilmersdorf, April 1919 das erste Heft ausgab. Ihre Entwicklung ist abzuwarten, ehe sie empfohlen werden können. Das gleiche gilt den von Hanns Horst Kreisel geleiteten **„Volkshochschulblättern"** (Dresden-A., Alwin Huhle). Das Juniheft konnte mit seinen „Worten zur Werbung" nicht gerade begeistern, wenigstens nicht die Geistlichen, die in seinem Sinne noch immer nicht „frei" geworden sind. Das Juliheft, das seltsamerweise als Nr. 1 bezeichnet wird, macht einen besonneneren Eindruck. Die **„Blätter der Volkshochschule Thüringen"**

enthalten dann Berichte. Die Geschäftsstelle (Jena, Carl Zeißplatz 3) versendet soeben Heft 9/10, wonach sie die Herausgabe einer Reihe von Lehrbüchern für den Volkshochschul-Unterricht vorbereitet. Fritz Wolf in Magdeburg verlegt **„Mitteilungen und Literaturblatt der Lehrer und Hörer der Volkshochschulen"**, die unter der Redaktion von Dr. Kohlrausch, Magdeburg jeden Sonnabend erscheinen sollen und eigene Volkshochschulbücher im gleichen Verlage ankündigen. Man sieht hier in die Magdeburger Arbeit hinein, liest indes auch allerlei sonstwo Nützliches.

Zu tiefem Eindringen in die Fragen und zu weitsichtigem Überblick über die bisherige Arbeit des Volksbildungswesens ist keine Zeitschrift so geeignet wie das **„Volksbildungsarchiv"**, das Organ des Ausschusses der deutschen Volksbildungsvereinigungen. Dr. Robert von Erdberg, Berlin und Prof. Dr. Anton Lampa, Prag zeichnen jetzt als Herausgeber, für das gesamte Bibliothekwesen Walter Hofmann, der Geschäftsführer der deutschen Zentralstelle für volkstümliches Büchereiwesen zu Leipzig. Seit Oktober 1909 brachte es Carl Heymanns Verlag, Berlin W 8 bis zum 5. Heft des VI. Bandes (jeder Band neuerdings ℳ 15,–). Die „Abhandlungen und kleineren Beiträge" sind von ersten Fachleuten geschrieben und fassen ihre Themata meist derart gründlich an, daß man Stellung zu ihnen nehmen muß, so oder so. Unsere heillos vielen Broschürenschreiber und Gründer von gestern und heute täten gut, in deren Schule ihre Begriffe zu säubern und Problemstellung zu lernen. An den „Bücherbesprechungen" hat Robert von Erdberg den meisten Anteil und durch seine zielbewußte und kritische, aber gerechte und vornehme Arbeit das größte Verdienst. Aber auch in den „Materialien", die von Einzelarbeit berichten wollen, steckt viel gesunde Kritik. Wer der Volkshochschulflut dieses Jahres mit Bangen zugesehen hat und dann Erdbergs Randglossen etwa im Julihefte vergleicht, wird sich freuen, daß noch welche sind, die ihre kühle Ruhe bewahren und solide Grundsätze zu haben wagen, trotz allem. Aus den früheren Bänden möchte ich gern den Gewinn dankbar notieren. Aber es ist dessen zuviel. Unsere neuen katholischen Bildungsausschüsse können – so meine ich nur noch – auf Anschaffung der meisten Eintagsbroschüren zur Volkshochschule getrost verzichten, wenn sie sich das Volksbildungsarchiv halten und nachbestellen. Zumindest die Führer, Schriftsteller und Redner unserer katholischen Volkshochschulbewegung dürfen es nicht entbehren.

Bruno Tanzmanns **Erstes Jahrbuch der deutschen Volks-Hochschul-Bewegung** (Hellerau-Dresden, Hakenkreuz-Verlag, ohne Jahr!! 216 S., ℳ 8,–) ist hoffentlich wohl deshalb so teuer, weil es nicht viel gelesen wird. Es bringt auf den ersten 107 Seiten fast nur Abdrücke aus Broschüren und Zeitschriften. Tanzmanns sehr „allgemeine" Übersicht über praktische Anfänge zur Volkshochschule (S. 182–197) schließt mit einer Verherrlichung des „strahlenden Baues" seiner „wahren deutschen Volkshochschule". Von Friedrich Naumanns politischer Volkshochschule schreibt Tanzmann S. 195, sie solle „wie der katholische Borromäusverein im Rheinland, Parteisekretäre usw. heranbilden"!!

Die maßgebende Monatsschrift für das gesamte Volkshochschulwesen wird wohl **„Die Arbeitsgemeinschaft"** werden (Leipzig, Quelle und Meyer, jährlich ℳ 14,–). Dr. Robert von Erdberg, Professor Dr. A. H. Hollmann und Dr. Werner Picht zeichnen als Herausgeber, als Mitarbeiter u. a. Dr. Sonnenschein. Die einführenden Aufsätze aus bekannten Federn, die sehr kritischen Übersichten, Besprechungen und Randbemerkungen des ersten (Juli-) Heftes versprechen Gründliches auch für späterhin.

Die katholische Literatur über Volkshochschulbewegung und -arbeit ist winzig klein. Leider. Gut unterrichtende Aufsätze über Geschichte und Grundsätze findet man in Roloffs **Lexikon der Pädagogik** (Freiburg, Herder) zerstreut, besonders Bd. V.

Alois Wurms **„Grundsätze der Volksbildung"** (M.-Gladbach 1913, Volksvereins-Verlag; 127 S., ℳ 1,20) behandeln klar und tief das Ziel und den Weg. Auch in ihrer Anwendung auf die volkstümlichen Hochschulkurse und das Volksbibliothekwesen helfen sie, das Sonderziel einer Volkshochschule in katholischem Geiste ernst erfassen. Besseres ist m. W. auf unserer Seite nicht geschrieben.

Hermann Herz spricht im zweiten Bande des gedankenreichen Sammelwerkes von M. Meinertz und H. Sacher **„Deutschland und der Katholizismus"** (Freiburg 1918, Herder) auf Seite 333–351 über „Das freie Volksbildungswesen" in kritischen Rückblicken und Ausblicken, die uns Trost und Stachel sein können. Daß er Seite 349 von Kolde (statt Kold) spricht, ist demgegenüber ein unbedeutendes Versehen.

In der Bücherwelt Jahrgang 16, Heft 7, Juli 1919, Seite 109–111 berichtet er ganz kurz **„Vom Stand der Volkshochschulbewegung"**.

August Piepers neueste Schrift **„Zur staatsbürgerlichen Bildung und politischen Schulung"** (M.-Gladbach 1919, Volksvereinsverlag; 4.–6. Tausend, 78 S., ℳ 2,–) hat andere Ziele als die Volkshochschule, spricht aber von ihr mehrfach in sehr beachtenswerten Anregungen und mit Hinweisen auf katholische Literatur zu Einzelzielen unserer Bewegung.

In der Broschürenreihe „Politische Bildung", die Aschendorffs Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinen läßt, behandelt Heft 6 (1919, 32 S., ℳ 0,20) **„Die deutsche Volkshochschule in Stadt und Land"**. Oberlehrer Franz Themann vertritt hier den Standpunkt: Die Volkshochschule müsse, dem nordischen Muster entsprechend, den Erwachsenenunterricht nur als Bildungsmittel zum Zwecke der Persönlichkeitsgestaltung und Charakterentwicklung auffassen und demgemäß ihren Schülern eine gute, auf nationalem und religiösem Nährboden wurzelnde Allgemeinbildung vermitteln, sie müsse also auf der einen Seite die vaterländische und staatsbürgerliche, auf der anderen die religiös-sittliche Erziehung in den Vordergrund rücken. Diese Zielsetzung, den amtlichen Berliner Richtlinien gegenüber in erfreulicher Entschiedenheit begründet, heischt herzlichen Dank jedes Katholiken. Themann will mit gutem Rechte der ländlichen und kleinstädtischen Volkshochschule eine berufliche Weiterbildung nur ungern und vorsichtig einschränkend zugestehen. Er fordert besondere Ausbildungskurse für die nicht akademisch ausgebildeten Volkshochschullehrer. Seine geschichtlichen und bibliographischen Angaben wollen nicht Vollständigkeit erstreben. Im Anhange bringt er einen Aufruf der im Juli 1919 in Münster gegründeten „Westfälischen Gesellschaft für Volksbildung und Volkshochschulwesen", die das Christentum als unersetzliche Wissens- und Bildungsmacht neben der Heimatkultur der Roten Erde entschieden betont. Themann ist m. W. der erste, der mit einer Broschüre für die katholischen Ziele wirbt. Darum begrüßen wir seine volkstümlich gefaßten Gedanken und Ratschläge mit aufrichtiger Freude.

Pfarrer Strauß in Essen-Hultrop, dessen Anregung und planmäßige Arbeit den katholischen Geist der Volkshochschulbewegung zu pflegen erfolgreich sich bemühen, versendet auf Wunsch gern Flugblätter, die wir herzlichst empfehlen.



Erlasse und Entscheidungen

Rechtliche Materien.

A. Kirchliche Aktenstücke.

I. Acta Benedicti PP. XV.

1. Anläßlich des zwölfhundertjährigen Bonifatiusjubiläums richtete der Papst am 14. Mai eine Enzyklika an den deutschen Episkopat, die wegen ihrer Bezugnahme auf die heutige Lage in Deutschland besondere Beachtung verdient. In dem umfangreichen Schreiben hebt der Papst die treue Anhänglichkeit des Heiligen an den Päpstlichen Stuhl hervor und feiert dessen glänzende Erfolge als Missionar und Apostel der Deutschen (209 ff.[1]).

2. In einem weiteren Schreiben an die deutschen Bischöfe vom 15. Juli gedenkt der Papst des endlich herbeigeführten Friedens. Wir sollen Gott danken, daß der Krieg beendet ist. Die Bischöfe sollen sorgen, daß die Schäden des Krieges baldigst geheilt und weitere Umwälzungen vermieden werden. Nächstenliebe soll an die Stelle von Eigennutz, Partei- und Völkerhaß treten. Ohne sie bleibt der Friedensvertrag nutzlos (305 f.).

3. Im geheimen Konsistorium vom 3. Juli sprach der Papst über die durch den Versailler Frieden geschaffene Lage der katholischen Missionen und über die Erfolge seiner Bemühungen, das Recht der Verkündigung des Evangeliums ungeschmälert zu erhalten. Warme Worte findet er, um die Aufhebung der Blockade und die gänzliche Rückführung der Kriegsgefangenen zu befürworten (259).

4. Ein Brief des Papstes an den Kanonikus Praschl von Budweis vom 1. Juni beschäftigt sich mit den Zuständen im böhmischen Klerus, wie sie in dem Schreiben des Papstes an Kardinal Czernoch (vgl. diese Zeitschr. o. S. 246) niedergelegt sind (247 f.).

5. In einem Briefe an den Vorsteher des Päpstlichen Bibelinstituts in Rom, P. Fernandez S. I., vom 29. Juni bestimmt der Papst, daß die neu zu gründende Bibelschule in Jerusalem als Ergänzung des römischen Instituts eingerichtet werden solle zur weiteren Ausbildung junger Exegeten in palästinensischer Geographie, Archäologie und semitischer Epigraphik (308).

II. S. Congregatio s. Officii.

Eine Anfrage, ob die theosophischen Lehren mit dem katholischen Glauben vereinbar seien, und ob die Zugehörigkeit zu theosophischen Gesellschaften, der Besuch ihrer Versammlungen, das Lesen ihrer Schriften Katholiken gestattet sei, wurde durch eine vom Papste bestätigte Entscheidung vom 16. Juli verneint (317).

---

[1] Für die bei den kirchlichen Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist, wenn nicht anders bemerkt wurde, Acta Apostolicae Sedis XI (1919) vol. 11 zu ergänzen.

III. S. Congregatio Consistorialis.

1. Majoristen, die im Sanitätsdienste beschäftigt gewesen sind und sich später freiwillig zur kämpfenden Truppe gemeldet haben, fallen, auch wenn sie niemanden getötet oder verwundet haben, unter die Bestimmung des Dekretes „De redeuntibus“ (vgl. oben S. 248), wonach zur Wiederausübung ihres geistlichen Amtes die Dispens des Heiligen Stuhles einzuholen ist (177 f.).

2. Ein Rundschreiben der Kongregation vom 29. Juni an die Bischöfe Italiens befaßt sich mit der Notlage des italienischen Klerus und empfiehlt u. a.: Erhöhung der Manualstipendien auf 3 £, Reduzierung der Meßstipendien und -stiftungen (277 ff.).

IV. S. Congregatio Concilii (14. Dezember 1918).

Laien als Richter oder Beisitzer in geistlichen Gerichten. Am Breslauer geistlichen Gerichte nahmen auf Grund einer Gewohnheit seit 170 Jahren Laien als Richter mit beschließender Stimme oder als Untersuchungsrichter oder als Beisitzer mit beratender Stimme teil. Päpstliche Breven vom Jahre 1855 und 1864 haben diese Praxis jedesmal auf zehn Jahre bestätigt. Eine spätere Billigung ist nicht erfolgt. Auf Anfrage des Bischofs von Breslau, ob die Praxis auch nach dem Inkrafttreten des Kodex beibehalten werden dürfe, wurde in verneinendem Sinne nach allen Richtungen entschieden. Begründung: Auf die mehr als hundertjährige Gewohnheit, die nach dem Kodex (can. 5) an sich geduldet werden könnte, kann man sich im vorliegenden Falle nicht berufen; denn Laien können geistliche Jurisdiktionsrechte überhaupt nicht erwerben und infolgedessen auch nicht durch Gewohnheit erlangen; die unter dem Drucke der weltlichen Macht entstandene Gewohnheit ist ein Verstoß gegen die Rechte der Kirche, ein Angriff gegen den „nervus ecclesiasticae disciplinae“ und ist dem Grundsatze von der Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Kirche vom Staate zuwider. Da der Kodex (can. 1575, 1581) nur die Anstellung von Geistlichen als Richter zuläßt, so sind die Laien in Zukunft von der Beteiligung an der kirchlichen Rechtsprechung ausgeschlossen. (S. 128 ff.)

V. S. Congregatio de Religiosis.

1. Ein zeitgemäßes, vom Papste bestätigtes Dekret der Vollversammlung vom 29. März bestimmt, daß die in den weiblichen klösterlichen Genossenschaften päpstlichen Rechtes außer den Konstitutionen noch benutzten Bücher mit Aufzeichnungen über Gewohnheiten und Gebräuche dieser Institute sowie deren Gebets- und Andachtssammlungen einzuziehen und innerhalb eines Jahres an die Kongregation einzusenden sind. In Zukunft sind derartige Bücher beim Nachsuchen der päpstlichen Approbation neuer Genossenschaften sofort mit einzureichen. Die Bischöfe, in deren Diözese die Generaloberinnen solcher Genossenschaften sind, sollen diesen die nötigen Anweisungen geben. Die weitere Benutzung der Bücher ist bis zu anderweitiger Entscheidung durch die Ordenskongregation gestattet (239 f.).

2. Auf eine Anfrage mehrerer Bischöfe und Ordensgenossenschaften wurde unter dem 13. Mai entschieden, daß das vor Inkrafttreten des Kodex schon mehr als ein Jahrhundert bestehende Abhängigkeitsverhältnis, in dem französische und belgische Frauenklöster, die gemäß den Ordensregeln feierliche Gelübde abzulegen haben, aber tatsächlich infolge besonderer päpstlicher Verfügung nur einfache Gelübde haben, zu ihren Bischöfen sich befinden, nach wie vor bestehen bleiben soll. Die Bischöfe haben jedoch kein Recht, die päpstlich approbierten Ordensregeln solcher Frauenklöster zu ändern (240).

VI. Kardinalskommission zur Entscheidung von Kompetenzfragen.

Die auf Grund des Codex iuris canonici can. 245 eingesetzte Kommission entschied am 24. März über die Abgrenzung der Kompetenz der Konzils- und

Ordenskongregation. Die Ordenskongregation ist zuständig für: 1. alle Angelegenheiten, die das Recht oder Interesse einer religiösen Genossenschaft oder ihrer Mitglieder berühren; 2. die Sanation und Reduktion bezüglich Kaplaneien und Legate, die in einer Ordenskirche errichtet oder dorthin übertragen sind, auch wenn sie stiftungsgemäß nicht zu dem Orden oder der Kongregation gehören; 3. die Dispens der Ordensleute von dem Mangel des Alters vor Empfang der Weihen, ferner für die Dispens von Irregularitäten und sonstigen Weiheerfordernissen; 4. die Dispens von Ordensleuten, die infolge von Krankheit oder aus anderen Gründen an der Zelebration der heiligen Messe physisch oder moralisch behindert sind (251).

VII. S. Rota Romana.

1. Gravinen. **Nullitatis matrimonii.** Die schon im Jahre 1892 geschlossene Ehe des Dominikus Trotta mit der 14jährigen Maria Antonia Perrino wird am 2. Juli 1918 wegen vis et metus für ungültig erklärt (192 ff.).

2. Neapolitana. **Nullitatis matrimonii.** Aus demselben Grunde wird durch Urteil vom 15. Nov. 1918 die Ungültigkeit der im Jahre 1909 geschlossenen Ehe Thomas Costa—Raphaela de Angelis ausgesprochen (290 ff.).

VIII. Signatura Apostolica.

Paderbornen. **Nullitatis matrimonii.** In dem Eheprozeß Olga von Laffert—Karls Bartels (s. diese Ztschr. X [1918] S. 299) ist von der Klägerin gegen das Rota-Urteil vom 27. Juli Rekurs an die Apostol. Signatur eingelegt. In der Vollsitzung vom 10. Mai 1919 erklärte das päpstliche Kassationsgericht, daß das Rotaurteil weder eine materielle noch eine formelle Rechtsverletzung aufweise und daß von einer Nichtigkeit dieses Urteils daher keine Rede sein könne; auch könne die restitutio in integrum nicht gewährt werden, weil bei Eheprozessen keine res iudicata vorläge. Weil die Zeugin aber weiteres Beweismaterial vorgelegt habe und weil einige Aussagen in dem Urteil der Rota nicht nach Gebühr bewertet seien, so sei, da Ehesachen bei Vorliegen neuer Beweismomente immer wieder einer erneuten Prüfung unterzogen werden könnten, das Urteil an die Rota zurückzuweisen. Daher die Entscheidung der Signatur: Remittatur quaestio pro novo examine ad S. Romanam Rotam; et extendatur decisio (295 ff.).

B. Weltliche Aktenstücke.

1. Pflichten des Staates gegenüber den Kirchengemeinden. Nach der zur Ausführung des Reichsdeputationshauptschlusses vom 25. Febr. 1803 am 25. Sept. 1834 vom König erlassenen Kabinettsorder besteht unter den dort angegebenen Voraussetzungen ein privatrechtlicher Anspruch der Kirchengemeinden an den Staat. Unrichtig ist, daß die Kirchengemeinde mit der alsbald nach der Säkularisation gewährten Dotation als ein für allemal abgefunden zu erachten sei. Selbst ein Anspruch auf Erhöhung der Leistungen ist in denjenigen Fällen, in denen die Zeitverhältnisse eine Steigerung der kirchlichen Bedürfnisse herbeigeführt haben, unter der Voraussetzung anzuerkennen, daß auch dem Kloster schon eine entsprechende Verpflichtung oblag. Der Beklagte haftet mit dem gesamten Klostervermögen. Die rechtliche Wirkung der Inkorporation ist die, daß die inkorporierte Kirche ihre vermögensrechtliche Selbständigkeit verliert; das Vermögen der Kirche wird mit dem des Klosters zu einer rechtlich ungetrennten Masse vereinigt, die Eigentum des inkorporierenden Instituts wird. Demgemäß ruht nach der Inkorporation auf diesem Gesamtvermögen die Verpflichtung zur Bestreitung der Baulast und der sonstigen Kultusbedürfnisse der inkorporierten Kirche, für welche das Kloster mit dessen Erträgnissen haftet. In gleicher Rechtslage befindet sich der Staat nach der Säkularisation. Frei von seiner Verpflichtung würde der Staat nur dann werden, wenn

er nachweisen könnte, daß die inkorporierte Kirche gar kein Vermögen besessen habe. Für den Umfang der einer Kirchengemeinde nach der Kabinettsorder von 1834 zustehenden Entschädigung ist der Zeitpunkt der Säkularisation maßgebend. Die Frage, aus welchen Bestandteilen das Klostervermögen besteht, kann also nur nach diesem Zeitpunkte beurteilt werden, während der Wert des Klostervermögens nach dem Zeitpunkte zu bemessen ist, in dem die Bauverpflichtung des Staates zu erfüllen ist. Der Beklagte kann sich nicht darauf berufen, daß er einen Teil des Vermögens zur Befriedigung der Bedürfnisse einer anderen Kirchengemeinde verwendet habe. Durch die Inkorporation war das Kloster Eigentümer des Kirchenvermögens, und durch die Säkularisation ist der Staat Eigentümer des Klostervermögens geworden. Letzterer kann deshalb an sich wie ein Eigentümer über das Klostergut und dessen Einkünfte verfügen. Nach der Kabinettsorder von 1834 liegt ihm nur die Verpflichtung ob, aus den Erträgen und bis zur Höhe derselben die kirchlichen Bedürfnisse der Gemeinde in dem Umfange zu erfüllen, wie es vorher das Kloster getan hat. Irrig ist, daß der Fiskus nur mit den vom Klostervermögen seit dem Eintritt des Baubedürfnisses gezogenen Nutzungen aufzukommen habe, oder die Verpflichtung erst dann eintrete, wenn zum Bau bzw. zu dessen Vorbereitung Zahlungen zu leisten seien. Wenn auf einem Vermögen die Verpflichtung ruht, mit dessen Erträgnissen für die Gesamtheit der Baubedürfnisse der Kirchengemeinde aufzukommen, so muß der Inhaber des Vermögens auch für verpflichtet erachtet werden, nach den Grundsätzen einer ordnungsmäßigen Verwaltung für die Bereitstellung der dazu erforderlichen Mittel zu sorgen und deshalb von den jährlichen Einkünften so viel zurückzubehalten, wie zur Deckung der Baukosten erforderlich ist. RG. IV ZS., 19. Mai 19 199/18 (Marienwerder). — Das Recht XXIII (1919) Sp. 264 f.

2. Zu §§ 183 ff. II, 11 ALR. Berechtigung zur Setzung eines Grabdenkmals. Nach Art. 133 EGBGB. ist das Recht zur Benutzung eines Platzes auf einer öffentlichen Begräbnisstätte nach Landesrecht zu beurteilen. Nach preuß. Recht ist für Reihengräber anerkannt, daß das Recht zur Benutzung eines Platzes außer der Berechtigung, den Toten auf diesem Platze zu beerdigen, auch die Befugnis umfaßt, die Grabstätte zu schmücken und in würdiger Weise auszustatten, wozu auch das Setzen eines Grabsteines gehört. Es ist dieses im Besitze des Berechtigten befindliche Recht ein dingliches Nutzungsrecht an der Grabstätte, die selbst im Eigentum der Kirchengemeinde verbleibt (vgl. RGZ. 8, 200; JW. 1888, 320[10]). Dieses Recht an der Grabstätte haben nur Personen, die auf Grund ihrer familienrechtlichen Beziehungen dem Verstorbenen am nächsten gestanden haben. Nicht demjenigen steht die Befugnis zu, der etwa die Kosten der Beerdigung bezahlt hat, wozu auch die Gebühren für die Grabstätte gehören und zu deren Tragung die Erben nach § 1968 BGB. verpflichtet sind. Nach ihrem Wesen ist das stärkste familienrechtliche Band zwischen zwei Personen die Ehe; das Recht zur Setzung des Grabdenkmals steht also dem überlebenden Ehegatten, nicht den Eltern des Verstorbenen zu. OLG. Naumburg I. S. 17. Febr. 19. — Das Recht XXIII (1919) Sp. 265. E. Schneider.





Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Über die Bibel als **Das beste Hausbuch** (Magdeburg 1919, Holtermann; ℳ 0,50) hat Pastor Menzel-Magdeburg ein begeistertes, freilich von Schiefheiten nicht ganz freies Schriftchen verfaßt. Praktisch empfiehlt er besonders täglichen Hausgebrauch, gründlichere Einführung, Bibelbesprechstunden, Bibellehrgänge und Bibelschulen, aufklärende apologetische Vorträge, volkstümliche Bibelerklärung, Offenhaltung der Kirchen zum stillen Bibellesen.

Als brauchbares Hilfsmittel zunächst für seine eigenen Vorlesungen hat Joh. Nikel-Breslau die Übersetzung einer **Auswahl alttestamentlicher Texte** (Breslau 1919, Müller u. Seiffert; ℳ 6,–) herausgegeben. Das meiste ist der Genesis, Isaias, den Kleinen Propheten, Job und den Psalmen entnommen. Dazu kommen biblisch-theologisch wichtige Texte, insbesondere die wichtigsten messianischen Weissagungen, ferner eine Auswahl von Stellen, die für die Einleitung ins Alte Testament, für die biblische Archäologie und für die Liturgie bedeutsam sind. Das Buch ließe sich zu einem biblischen Lesebuch für Mittelschulen ausbauen. Dann würde es freilich nach der poetischen Seite wohl ein anderes Gesicht bekommen müssen.

Das Alte Testament der göttlichen Offenbarung in Auswahl erbauender Texte, ausgewählt, nach Allioli aus der Vulgata mit Berücksichtigung des hebräischen und griechischen Wortlautes übersetzt, mit Einführungen und Anmerkungen versehen, wird von Simon Weber-Freiburg i. Br. als Taschen-Ausgabe (kl. 12°. XL u. 524 S. Freiburg i. Br. 1919, Herder; steif brosch. ℳ 3,40, geb. ℳ 4,60) vorgelegt. Die „geschichtlichen" Bücher hätten ruhig mehr zurücktreten dürfen zugunsten des stärkeren Hervortretens der Propheten und der didaktischen Schriften. Die „Einführungen" spiegeln zum guten Teil einen heute überwundenen Stand der Einleitungs wissenschaft.

B. Hennen-Trier versucht **Psalm 45** (Bibl. Zeitschr. 1919, S. 116 ff.) in fünf Strophen von je sechs vierhebigen Zeilen zu zerlegen.

F. Zorell-Valkenburg gliedert im Anschluß an den Kehrvers in V. 4. 8 und 20 **Psalm 80** (ebendas. S. 122 ff.) im Rahmen seines metrischen Systems in zwei Strophen von je vier und in zwei von je sechs Langzeilen.

In der Or.-Lit.-Zeit. 1918, 273–276, **Zur Ermordung Senacheribs**, verteidigt C. F. Lehmann-Haupt wie A. Ungnad (ebendas. 1917, 358 f.) gegen F. Schmidtke Ninive (2. Kön. 19, 36) als Ort der Ermordung Senacheribs und nimmt auch Ungnads Emendation נמרד = Nimurta statt נִסְרֹךְ M. T. an, so daß Senacherib am Eingange des Nimurta-Tempels in Ninive ermordet wäre.

2. Kön. 12, 5–13 (Aufstellung eines Opferkastens im Tempel zur Zeit des Königs Joas) wird der Umlauf gemünzten Geldes vorausgesetzt. C. Niebuhr hat deshalb behauptet, jene Stelle der Königsbücher könne keine alte Überlieferung enthalten, weil gemünztes Geld erst rund zwei Jahrhunderte später aufgekommen sei. Dem gegenüber weist O. Schroeder, **Über die ältesten Münzen** (ebendas. 1918, 276–79) den viel älteren Gebrauch für Palästina nach (Jos. 7, 21. 24 לָשׁוֹן = Zunge, d. i. länglicher Barren. כִּכָּר = Talent heißt ursprünglich Ring), Ägypten (Ringform; Kupferdrahtstücke als Scheidemünze) und Babylonien (kaspum kankum = gestempeltes Silber). Sennacherib erwähnt bereits die Prägung von ½ Schekelstücken. Diese hieß assyrisch zûzu, „ein Name, der bereits in der Amarnazeit vorliegt" und mit dem aramäischen Worte זוּזָא (= Drachme) zusammengehört.

Der hebräische Pentateuch der Samaritaner herausgegeben von A. Freiherrn von Gall. Fünfter Teil **Deuteronomium** nebst Nachträgen und Verbesserungen (Gießen 1918, Töpelmann; ℳ 20,–). Mit dieser Lieferung ist das arbeitsreiche verdienstvolle Werk von Galls zu Ende geführt. Meinem Glückwunsch dem Herausgeber. Ich muß mich hier damit begnügen, auf meine Ausführungen in der Bibl. Zeitschr. 1915, S. 97–105 zu verweisen.

K. Budde, „**Der von Norden" in Joel 2, 20** (Or. Lit.-Zeit. 1919, Sp. 1 ff.) lehnt die eschatologisch-apokalyptische Erklärung des „von Norden" ab und dichtet Joel 2, 20a so um: וְאֶת־הַצְּפוֹנִי אָרִיחַ יַרְחִיק הַיֶּלֶק מֵעֲלֵיכֶם (= Und den von Norden, d. i. den Nordwind, lasse ich wehen, er entfernt die Heuschrecken von euch).

E. Peiser, **Zum ältesten Namen Kanaans** (ebendas. S. 5 ff.) stellt F-n-ḫ, den schon im alten ägyptischen Reiche vorkommenden Namen der Phönizier neben Kinaḫi = k-n-ḫ der El-Amarna-Tafeln. F-n-ḫ und K-n-ḫ führen auf eine ältere Form Kᵘ-n-ḫ mit u-haltigem Gaumenlaut, die wiederum im sumarischen Ki-en-gi (= Flachland) wurzelt. Aus F-n-ḫ wurde im griechischen Munde *Φοῖνιξ*, aus Kinaḫi im Lande selbst um 1400 v. Chr. Kinaḫna = כְּנַעַן. N. Peters.

Neues Testament.

„**Der Sohn Gottes.**" Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannes-Evangeliums. Zugleich ein Beitrag zur Kenntnis der Heilandsgestalten der Antike von Gillis P:son Wetter-Upsala. V u. 201 S. (Göttingen 1916, Vandenhoeck u. Ruprecht; ℳ 6,60.) Der Verf. ist ein entschiedener Gegner der heute im Vordergrunde stehenden Auffassung des Joh.-Ev. als einer großen Allegorie sowie der modernen Schichtentheorien. Er will nach dem Vorgange der religionsgeschichtlichen Schule die Jesusgestalt des 4. Ev. durch die starke Beeinflussung aus der hellenistischen Umwelt, „in der die joh. Überlieferung wahrscheinlich erwuchs", erklären. Nach W. ist das 4. Ev. voll von Formeln und heiligen Worten, sowie von Gedanken und Vorstellungen, und zwar von zentralen, die schon vor seiner Erscheinung in der Gedankenwelt der antiken Frömmigkeit festgeprägt waren. Im besonderen will er in dieser Schrift nachweisen, daß der Begriff des „Gottessohnes", der mehr als alle anderen das Zentrum des Ev. bildet, samt den Gedanken, die mit ihm in intimster Verbindung stehen, der hellenistischen Frömmigkeit entliehen und auf Jesus übertragen sei. Zu diesem Zwecke macht er eine Wanderung durch die Literatur dieser Gedankenwelt (Celsus, Lucian, Hermetische Schriften usw.). Es treten dort zahlreiche Heilandsgestalten auf, die alle als „Gottessöhne" gelten wollten und von der Menge als solche angesehen und verehrt wurden (Apollonius v. Tyana, Simon der Magier, Pythagoras, Mavi, zuletzt auch römische

Kaiser). Als synonym erscheint der Titel „Gotteskraft, Prophet“ usw. Eine andere, enge hiermit zusammenhängende charakteristische Erscheinung der antiken Welt sind die kynisch-stoischen Bußprediger, die der Masse als Heilandsgötter galten, sie traten auf als Apostel, Engel, Offenbarer. Es sind Leute der verschiedensten Herkunft: Magier, Gaukler, Pseudopropheten usw. Aus diesem Milieu ist die Jesusgestalt des 4. Ev. nach W. stark beeinflußt. Eigentümliche Züge der Lehren dieser Offenbarungsgötter findet W. im 4. Ev. wieder. Ihr soteriologischer Redetypus wird dort bewußt und unbewußt Jesus in den Mund gelegt. Wie sie den Geist durch Weihen und Mysterien mitteilten, so auch Jesus (Joh. c. 3, 6. 20 S. 1—64). Eine Reihe von Kapiteln (S. 64—137) dient dem Nachweise, daß eine Menge verwandter, für diese „Gottessöhne“ charakteristischer Züge (Wundertäter, Herzenskenner, Kommen vom Himmel und Rückkehr dorthin, Gegensatz zu Dämonen, Forderung des Glaubens mit Einschluß kultischer Verehrung, Weltrichter usw.), die die antike Frömmigkeit mit dem Bilde dieser „Gottessöhne“ verband, im 4. Ev. auf Jesus übertragen seien. Aus dem A. T. können sie ebensowenig erklärt werden wie aus den Synoptikern. Ihr Vorkommen bei den letzteren wird als anachronistische Eintragung erklärt. Das Vorkommen dieser Züge im Christusbilde des 4. Ev. erklärt W. dadurch, daß die in der antiken Frömmigkeit aufgewachsenen Heidenchristen den ihnen gepredigten jüdischen Messias nicht verstanden; sie übertrugen auf den ihnen gepredigten Jesus das, was sie von ihren „Gottessöhnen“ erwartet hatten. Wir haben also im 4. Ev. den geschichtlichen Jesus in einer von der Gemeindetheologie der Heidenchristen ihrer Gedankenwelt entsprechenden, umgemodelten Gestalt. Das Dogma produzierte die kultische Verehrung. Das Joh.-Ev. hat die Tendenz, gegenüber der populären Frömmigkeit, mit der es noch im Kampfe steht, nachzuweisen, daß Jesus allein, nicht jene anderen, der wahre Gottessohn ist. Für Gott gleichwesentlich hat es ihn jedoch nicht gehalten. Während die übrigen „Gottessöhne“ sich göttliche Hoheit zuschrieben, tritt der johanneische Jesus bescheiden hinter den Vater zurück. Es ist anzuerkennen, daß in dieser Schrift ein reichhaltiges, schätzenswertes Material zur Kenntnis der antiken Heilandsgestalten zusammengetragen und analysiert worden ist. Der Verf. hat auch mit großer Mühe und auch nicht ohne Geschick eine Reihe äußerer Ähnlichkeiten zwischen ihnen und Jesus herzustellen versucht, meistens jedoch sind seine Urteile schief oder falsch; vor allem fehlt ihm das Augenmaß für die unermeßliche Kluft, die den johanneischen Jesus von diesen antiken „Gottessöhnen“ scheidet. H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Das Lehrbuch der Kirchengeschichte von Jakob Marx hat sich in verhältnismäßig kurzer Zeit viele Freunde erworben. Es liegt jetzt in siebter verbesserter Auflage vor (11. u. 12. Tausend. Trier 1919, Paulinusdruckerei; geb. ℳ 21,50). Das Buch ist gegenüber der vorhergehenden Auflage nur wenig verändert worden. Inzwischen ist eine italienische und spanische Übersetzung desselben erschienen.

In der Zeit des Jubiläums des hl. Bonifacius hören wir auch gern von jenen bedeutenden Männern, welche ihm in der Festlandsmission vorausgegangen sind. So darf Johann Joseph Laux, Priester der Kongregation vom Hl. Geist, mit seinem Buche: **Der hl. Kolumban,** sein Leben und seine Schriften (Freiburg i. Br. 1919, Herder; kart. ℳ 7,80) auf das rege Interesse eines weiteren Leserkreises rechnen. Der Verfasser baut seine Darstellung vorzüglich auf der trefflichen Lebensbeschreibung des Heiligen († 615) von Jonas von Bobbio (um die Mitte des 7. Jahrh.) auf. Sie wird öfters durch wörtliche Zitate aus Briefen Kolumbans belebt. Das mit anerkennenswertem Streben nach Objektivität geschriebene, gefällig ausgestattete

und mit mehreren wohlgelungenen Bildern gezierte Buch wird selbst gespannten Ansprüchen gerecht.

Unter dem Gesichtspunkte, daß „wir den Klöstern die Erhaltung nicht nur der klassischen Literatur, soweit sie uns überhaupt erhalten ist, sondern auch der altchristlichen Schriftsteller, der historischen Aufzeichnungen und eines großen Teiles der altdeutschen Quellen verdanken", versucht Klemens Löffler in der ersten Vereinsschrift der Görresgesellschaft 1918 unter dem Titel **Deutsche Klosterbibliotheken** (Köln 1918, J. P. Bachem) das Wesentliche aus der Geschichte der Klosterbibliotheken in einem kurzen Überblicke zusammenzufassen. Die Schrift bietet namentlich für die Bücherfreunde und die wissenschaftlich Arbeitenden viel Interessantes und Nützliches. Besonders sei auf die statistischen Angaben über die Bestände der einzelnen Klosterbibliotheken und auf die Notizen über ihren heutigen Standort hingewiesen.

Zum 700jährigen Todestage des seligen Hroznata, des Gründers der Klöster Tepl und Chotieschau, betiteln sich Beiträge zur Geschichte des Stiftes Tepl, herausgegeben von Mitgliedern dieses Stiftes (Marienbad 1917, Kommissionsverlag Bayer in Pilsen, Buchdruckerei Egerland in Marienbad; ohne Preisangabe). Das Buch zerfällt in zwei Teile. Der erste handelt im wesentlichen vom seligen Hroznata und ist in diesem Hauptstück vom Chorherrn Basil Graßl verfaßt, der zweite handelt in buntem Wechsel von Hroznata und seiner Stiftung Tepl. Wir hören da wieder von Hroznata und den Anfängen des Stiftes Tepl, von der Pflege des religiösen Lebens dortselbst, von dem Klostergarten und den Stiftsgebäuden, von der Stiftsbibliothek und den Choralhandschriften des Stiftes, von einem deutschen Schuldrama aus dem Archive desselben und anderem mehr. Das sorgfältig gearbeitete und mit warmer Begeisterung geschriebene Buch läßt uns unmittelbare Einblicke in die Geschichte eines bedeutenden Stiftes tun und lehrt uns, da es sich um ein noch bestehendes Stift handelt und das Werk von Stiftsgenossen geschrieben ist, die Geschichte unserer großen deutschen Klöster, reichsunmittelbarer und mittelbarer, um so besser verstehen. Besonders werden jene zahlreichen Reichsdeutschen, welche aus Anlaß einer Marienbader oder Karlsbader Kur das ehrwürdige Stift besucht haben, Freude an dem Buche finden. Acht gutgelungene photographische Tafeln sind beigegeben.

Hermann Stoeckius, der sich bereits in mehreren Schriften um die Erforschung der Satzungen und Ordnungen des Jesuitenordens verdient gemacht hat, bietet in seinen **Untersuchungen zur Geschichte des Noviziates in der Gesellschaft Jesu** (Bonn 1918, Falkenroth; ℳ 12,—) an der Hand der von ihm im zweiten Teile herausgegebenen Instructions pour le Noviciat des Jésuites eine Darstellung der körperlichen und geistigen Erziehung der jungen Jesuiten in ihrem zweijährigen Noviziat. Das Manuskript (Bibliothèque Mazarine zu Paris. Ms. n. 1793) ist etwa ein Jahrhundert nach der Gründung des Ordens angefertigt. Zum Vergleiche zieht Stoeckius die übrigen Novizenordnungen der Gesellschaft und die Literatur heran. Gern beruft er sich auf v. Hoensbroechs Schrift: Vierzehn Jahre Jesuit. Bei der Vertrautheit mit seinem Stoffe wundert man sich, daß er auf S. 99 mehrmals von der Anbetung der heiligen Jungfrau spricht. Das sorgfältig gearbeitete Buch ist ein weiterer recht dankenswerter Beitrag zur Geschichte des Jesuitenordens.

Fr. Tenckhoff.

Patrologie.

In der bei Viktor Lecoffre in Paris von Henri Joly herausgegebenen Sammlung „Les Saints" erschienen 1914 zwei Bändchen: P. M. J. Lagrange, **Saint Justin** und Paul Monceaux, **Saint Cyprien**. Dem Charakter der Sammlung entsprechen diese

beiden Arbeiten nicht ganz; Justinus der Märtyrer bietet kaum Stoff für ein Heiligenleben, da wir nur wenig von ihm wissen; und so ist denn auch die Arbeit von Lagrange nichts anderes als eine patrologische Abhandlung, die in angenehmer Sprache das erzählt, was in jeder größeren Patrologie zu lesen ist. L. betont auch, daß er nichts Neues sagen will, abgesehen von der kurzen Bemerkung über die Exegese des hl. Justin, auf die er gleich im Vorwort (S. IX) hinweist. Bezüglich der Komposition und des Stils stellt sich Lagrange allzu schnell auf den Standpunkt derer, die Justin die Beobachtung der stilistischen und rhetorischen Kunstmittel absprechen. Er teilt also die Ansicht Rauschens und Geffckens, die er freilich beide nicht erwähnt. **Das Leben des hl. Cyprian von Monceaux** ist der Abdruck einer älteren Arbeit aus einem größeren Werke desselben Verfassers (Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne). Auch hier haben wir weniger ein Heiligenleben vor uns als eine literarische Abhandlung eines bedeutenden Philologen, die allerdings selbständigen Wert hat und daher dankbar begrüßt werden kann, zumal da die beiden ersten Bände des größeren Werkes vergriffen waren.

In einer Arbeit: **Die pseudoathanasianische „IVte Rede gegen die Arianer" als „κατὰ Ἀρειανῶν λόγος" ein Apollinarisgut** (Rottenburg 1917) sucht Dr. Anton Stegmann die vielumstrittene genannte Rede als Werk des Apollinaris d. J. von Laodizea darzutun. Die Schrift Stegmanns ist erwachsen aus einer von der Tübinger kath.-theol. Fakultät gestellten Preisaufgabe. Sie bietet mehr, als der Titel besagt, da sie auf Grund der Vergleichung des gesamten Handschriftenmaterials zunächst einen einwandfreien Text feststellt, dann erst an die Untersuchung der Rede selbst herangeht. Nach einer genauen Untersuchung der Rede wendet sich der Verf. im fünften Kapitel der wichtigsten Frage zu, der Frage nach dem Autor. Er lehnt Athanasius und Didymus als Verfasser der Rede ab und bringt beachtenswerte innere und äußere Gründe bei, die auf Apollinaris d. J. von Laodizea als Autor hinweisen. Dem Buche sind genaue Indices beigegeben.

Zu der von Dom Germain Morin geäußerten Ansicht, daß der unter dem Namen „Consultationum Zacchaei christiani et Apollonii philosophi libri tres" bekannte Dialog dem Firmicus Maternus zuzuweisen sei, bringt August Reatz im Katholik (1918 Bd. XXII S. 300–314) in einer Abhandlung über **„Die Theologie der Consultationes Zacchaei et Apollonii mit Berücksichtigung ihrer mutmaßlichen Beziehungen zu J. Firmicus Maternus"** neues Beweismaterial bei, das geeignet ist, der oben genannten Ansicht eine festere Grundlage zu geben.

Der Optativgebrauch bei Klemens von Alexandrien in seiner sprach- und stilgeschichtlichen Bedeutung. Ein Beitrag zur Geschichte des Attizismus in der altchristlichen Literatur von Dr. Jakob Scham (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. XI. Bd. 4. H. Paderborn 1913. XIV u. 182 S., ℳ 5,80). Die vorliegende Arbeit fußt in ihren Ergebnissen auf einer eingehenden Betrachtung der Verwendung des Optativs in seinen verschiedenen syntaktischen Bedeutungen in den Schriften des Alexandriners Klemens. Sie zeigt, daß Klemens sich an die alten Attiker anlehnt und in die attizistische Sprachbewegung einzugliedern ist, die eine gelehrte sophistische Reaktion gegen die Volkssprache war und in Anlehnung an die großen Muster der alten Attiker den kunstvollen Stil der klassischen Prosa zu erneuern suchte; daß es dabei vielfach bei oberflächlicher Nachahmung blieb, die dem Wesen der Sprache, wie in diesem Falle, der eigentlichen Bedeutung des Optativs, nicht gerecht wurde, zeigt sich auch bei Klemens, dem wohl auch eine gründliche grammatische Bildung abging (S. 162). Scham gewinnt in seiner Untersuchung die Mittel, um die Stellung des Klemens in der Sprach- und Stilgeschichte seiner Zeit, dann aber auch in der alt-

christlichen Literaturgeschichte überhaupt zu charakterisieren und einen Überblick über die Entwicklung der griechischen Prosa in den altchristlichen Denkmälern zu geben.

Eine kritische Legendenstudie liegt in der Arbeit von Straubinger über **„Die Kreuzauffindungslegende“** vor. (Untersuchungen über ihre altchristlichen Fassungen mit besonderer Berücksichtigung der syrischen Texte. Forschungen zur christl. Literatur- u. Dogmengeschichte. XI. Bd. 3. H. Paderborn 1912. VI u. 108 S. ℳ 4,50.) Sie handelt zunächst im ersten Abschnitt über die Cyriakuslegende, über Texte und Ausgaben derselben, über das gegenseitige Verhältnis der ältesten Texte zueinander (der syrische Text wird deutsch gegeben), über Heimat und Alter der Legende und ihr Verhältnis zur Helenalegende. Der zweite Abschnitt untersucht in ähnlicher Weise die Protonikelegende und ihr Verhältnis zur Helena- und Cyriakuslegende. Im Schluß zeigt Verfasser, wie die Legende in einem Zeitraume von hundert Jahren allmählich gewachsen ist, bis sie ihren literarischen Niederschlag fand.

P. Simon.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Experimental-Theologie. Behandelt vom Standpunkte eines Naturforschers. Von Prof. Dr. C. Isenkrahe (Bonn 1919, A. Marcus u. E. Webers Verlag; ℳ 6,–). Die katholische Apologetik erörtert das Wunder vorzugsweise als Kriterium der geschichtlich vollzogenen Offenbarung und wendet demgemäß den historischen Wundern der Offenbarungsurkunden das vornehmlichste Interesse zu. Die Wunder der Gegenwart sind für den strengen Beweisgang der Apologetik als theologischer Disziplin nicht notwendig heranzuziehen. Isenkrahe betont nun, und nicht mit Unrecht, den gleichwohl gegebenen hohen apologetischen Wert eines mit voller Sicherheit konstatierten Wunders der Gegenwart. Er weist darauf hin, daß die Menschheit der Gegenwart bei aller Skepsis im Grunde doch geradezu ein brennendes Verlangen nach einer offensichtlichen, unbestreitbaren Manifestation der Existenz und der Allmacht Gottes in sich trägt. Im vorliegenden Werke ruft er die Vertreter der christlichen Apologetik und alle für letztere Interessierten auf, sich ganz besonders um die neuzeitlichen Wunder, um die Genauigkeit ihrer Prüfung, um die Verhinderung unzuverlässiger und die Zerstörung falscher Wunderberichte zu bemühen. Die kritische Untersuchung der neuzeitlichen Wunder weist er der „Experimental-Theologie“ zu, welche mit der größten Sorgfalt und dem ganzen Apparat der modernen Hilfsmittel, insbesondere der Naturwissenschaft, zu arbeiten hätte. Auch für die Wahrheit des Glaubens ins Gewicht fallende statistische Erhebungen (Moralstatistik) sowie wissenschaftliche Feststellungen über die Echtheit von Reliquien (Schweißtuch Christi, heiliger Rock, Kreuzpartikeln) sowie die Untersuchung neuzeitlicher Vorhersagungen und ihrer Erfüllung weist er der Experimental-Theologie zu. Zur Begründung seiner Forderung geht er insbesondere auf die Wunder von Lourdes, das durch Wasmanns Veröffentlichung in den Laacher Stimmen besonders bekannt gewordene Wunder von Oostaker, auf die Verflüssigung des Januariusblutes und ähnliche Blutwunder, auf Augenwunder mancher Gnadenbilder, das Ölwunder in Eichstätt, die Stigmatisation, den Ausfall der Ernährung bei Stigmatisierten u. a. näher ein. Er zeigt, daß gegenüber diesen Erscheinungen viel sorgfältigere und genauere Beobachtungen und Feststellungen gemacht werden müssen, als bisher geschehen. Das Konstatierungsbureau in Lourdes entspricht in mancher Hinsicht wirklich nicht den berechtigten Forderungen. Die eigenen Bemühungen Isenkrahes um Aufklärung betreffs der Blutwunder begegneten unglaublichen Hemmnissen und führten so durchaus nicht zum Ziel. Nicht einmal die Entfernung jahrhundertealter, beschmutzter Scheiben von der die Blutampullen umgebenden Teke behufs besserer Beobachtung war durchzusetzen. Manches

von dem, was Isenkrahe berichtet, muß sehr nachdenklich stimmen, so die bestimmte Mitteilung, daß die Verflüssigung des Januariusblutes am 1. September 1913 ganz ohne jede religiöse Veranstaltung bei einer zufälligen Besichtigung stattfand. Im Museum zu Speyer befindet sich ferner ein Fläschchen aus einem römischen Grabe, dessen Inhalt infolge rein natürlicher Einwirkungen zeitweise fest, und zeitweise flüssig erscheint. Das sog. Walpurgisöl entfließt nach den nicht zu bezweifelnden Mitteilungen, die I. erlangen konnte, überhaupt nicht den Gebeinen der Heiligen, sondern ist chemisch reines Wasser, bloßer Niederschlag aus der Luft an den Türwandungen der Gruft der Heiligen! Der erste Teil der Schrift dient dem Nachweise, daß die Experimental-Theologie im Grunde eine alte Sache ist. Die Ausführungen über Gebetserhörungen und Wunder in diesem Teile sind unklar und fast verwirrend, weil die wichtige Unterscheidung einfacher und eigentlich wunderbarer Gebetserhörungen nicht gemacht wird. Von dieser kleinen Ausstellung abgesehen, halten wir die Schrift Isenkrahes für eine sehr verdienstliche Tat und hoffen, daß sie viel dazu beitragen wird, einerseits die vielfach noch vorhandene Furcht vor der Wahrheit oder, wie man sich lieber ausdrückt, vor den „Folgen der Kritik“ zu besiegen, anderseits aber auch einer allen Anfechtungen standhaltenden Feststellung neuzeitlicher Wunder, die in apologetischer Hinsicht von höchster Bedeutung ist, den Weg zu bereiten.

A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

M. Gihr, **Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche.** Für die Seelsorge dogmatisch, liturgisch und aszetisch erklärt. I. Bd.: Allg. Sakramentenlehre, Taufe, Firmung und Eucharistie. 3. Aufl. (Freiburg, Herder; ℳ 13,–). Dieses Werk hat seinen Weg in den beabsichtigten Leserkreis längst gefunden; einführende Begleitworte erübrigen sich deshalb. Verf. gedenkt in dem „Geleitworte“ mit Recht der Mahnung des Römischen Katechismus und des Tridentinums an die Seelsorger, gerade die heiligen Sakramente, die den Gläubigen so notwendig und heilsam sind, zum Gegenstande der Unterweisung in Predigt und Christenlehre zu machen. Worüber man aber andere belehren will, darüber muß man zuerst sich selbst belehren. Und dazu soll eben, zumal nach der praktischen Seite hin „mit Ausschluß gelehrten Ballastes und nutzloser Streitfragen“ vorliegendes Werk dienen.

Gutberlet, **Das heilige Sakrament des Altares** (Regensburg, Manz; ℳ 8,–). Verf. hatte es bekanntlich übernommen die Heinrichsche Dogmatik zu vollenden. Seine Ergänzungen begannen mit der Erlösungslehre. Er fühlte aber das Bedürfnis, auch über die vorhergehenden Partien seine eigenen Studien zu veröffentlichen, zumal sich eine Verarbeitung derselben in einer eventuellen Neuauflage nicht in nahe Aussicht stellte. So entstanden die Monographien über den „Gottmenschen“, „Gott und Schöpfung“, „der Dreifaltige“, „die Gottesmutter“. Wegen der Bedeutung des Altarssakramentes für unsere Zeit hat Verf. die heilige Eucharistie, die er bereits in der fortgesetzten Heinrichschen Dogmatik auf 450 Seiten behandelt hatte, eine separate Studie von 260 Seiten gewidmet. Sie zerfällt in zwei Teile: 1. Das Geheimnis des Leibes und Blutes des Herrn. 2. Das heilige Meßopfer. In einem Anhange werden ein Teil „aus der Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus“ mitgeteilt sowie „fromme Erwägungen des Kardinals Bona für den Priester, der das heilige Opfer darzubringen hat“. Letztere sind in lateinischer Sprache abgefaßt. Die Chrysostomus-Liturgie ist dagegen übersetzt. Wer sich für die alten Liturgien überhaupt interessiert, dem empfehlen wir noch Schermanns Übersetzungen in der dritten Auflage der Kirchenväter (Kempten 1912, Kösel). Wir sind überzeugt, daß auch diese Monographie Gutberlets seinen Leserkreis finden wird, wie die früheren.

Gisbert Menge, Franziskaner, veröffentlicht schlichte Vorträge über **Die Herrlichkeit der katholischen Kirche** (Münster, Borgmeyer; ℳ 4,–). „Kurz und klar", sagt der Verf. selbst im Vorwort, „legt es (das Werk) die katholischen Lehren dar, die den Gegensatz zwischen Katholizismus (besser: „katholischen Kirche" oder „Religion") und Protestantismus begründen. Zugleich suche ich das Schöne, das Erhabene und Trostvolle der kath. Weltanschauung hervorzuheben." Das Werk zerfällt in vier Teile: Christus Urheber des übernatürlichen Lebens; Herrlichkeit des übernatürlichen Lebens; Die Kirche als dessen Vermittlerin; Der Himmel als dessen Ziel. Wir schließen uns dem Wunsche des Verf. an, daß das Büchlein auch in die Hände von suchenden Protestanten gelangt, die darin viele „Mißverständnisse" gehoben finden werden. Bereits früher schrieb er ein Werkchen über „Die Wiedervereinigung im Glauben" 1914.

P. Lippert S. I. setzt seine flüssigen Darstellungen über das Kredo fort in der vorliegenden Studie: **Der Erlöser** (Freiburg 1918, Herder; ℳ 2,80). Wir geben den Inhalt derselben an: Advent, Sünde, Knecht Jahves, Es ist vollbracht, Der Mittler, Erbgut und Erbschuld, Maria, Freiheit und Heilige, Erlösung vom Leibe. Daß sofort die 1. und 2. Auflage erscheinen durfte, zeugt von der guten Aufnahme der vorhergehenden Bändchen. Wir wünschen sie in den Händen vieler Gebildeten, deren Glaube heute so sehr gefährdet ist, die alles lesen, aber leider nur wenig über ihr Kredo.

Stimuli et clavi, Spieße und Nägel d. i. Streitsätze wider die Irrnisse und Wirrnisse unserer Zeit von H. Hansen ev. Pastor. (Altona, Blumenstr. 7, Carstens; ℳ 0,30). Diese „Spieße" sind zum größten Teil „Nägel mit Köpfen" dem Neuprotestantismus ins faule Gewissen geschlagen. Die meisten von den 95 Sätzen, die hier aufgestellt werden, berühren auch den Katholiken sympathisch, weil sie aus einem wahrheitsuchenden ernsten Geiste in tiefreligiöser Empfindung und historischer Einsicht geboren sind.

G. Wobbermin, Prof. in Heidelberg, veröffentlicht eine Studie: **Der gemeinsame Glaubensbesitz der christlichen Kirchen** als Beitrag zur interkonfessionellen Irenik (Tübingen, Mohr; ℳ 1,60). Verf. betont, daß Luther die drei Symbole (Apostolikum, Nicäno-Konst., Athanasianum) von der Kirche übernommen habe. Diese drei Bekenntnisse seien urchristlicher Besitz gewesen. Er hebt aber hervor, daß bei der genaueren Feststellung dieses Besitzes vom N.-K. auszugehen sei und die anderen zum Vergleich herangezogen werden müßten. Bei der kritischen endgültigen Feststellung des Gemeinsamen bleibt aber wenig von dem Ursprünglichen übrig: Die Offenbarungs-Trinität (Ein Gott in dreierlei Wirkung); eine allgemeine Zukunftshoffnung (Eschatologie) ohne näheren Inhalt; Christus, der ethische Sohn Gottes; Jungfrauengeburt und Auferstehung als bloße „Hilfsvorstellung"; Schöpfung „ohne nähere Bestimmung"; die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen –.

Ernst Schreiner, **Die erste Auferstehung** (Gießen, Brunnenverlag; 80 S.). Hier tröstet ein gläubiger, bibelfester Protestant – anscheinend aus der Gemeinschaftsbewegung – in schöner Sprache die Lebenden über das Los der Toten und wirbt unter ersteren Anhänger für eine lebendige eschatologische Hoffnung im Sinne der Heiligen Schrift. Verletzendes steht in der kleinen Schrift nicht. Möchte es recht viele solcher Protestanten geben. B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Das von Karl Eder geschriebene Buch **Heilige Pfade**(,) ein Buch aus des Priesters Welt und Seele (Herder; ℳ 5,60), haben wir schon gleich bei seinem Erscheinen in dieser Zeitschrift mit besonderer Betonung empfohlen (1917, S. 558).

Nun liegt bereits die 4. und 5. Auflage (8.–12. Tausend) vor. Ein glückliches Zeichen, daß das schöne Werk seinen Platz im Herzen der Leser gefunden hat. Es hat den Zweck, „plastisch und wahrheitsgetreu die Persönlichkeit des katholischen Seelsorgers erstehen zu lassen"; vor allem des Weltpriesters. Und es wendet sich mit seinen feinen Beobachtungen und reichen Anregungen sowohl an die Priester wie an die Laienwelt. Nochmals ein herzliches Glückauf auf den neuen Weg!

Bernhard Duhr S. I. veröffentlichte als 10. Heft der Flugschriften der „Stimmen der Zeit" (Herder; ℳ 0,90) eine gehaltvolle Studie **Der Dekalog die Grundlage der Kultur.** Von der Tatsache ausgehend, daß der Zusammenbruch Deutschlands die Folge eines Defizits unserer Kultur war, stellt Duhr den Begriff der Kultur fest („Die allgemeine, allseitige harmonische Pflege oder Vervollkommnung aller Fähigkeiten der menschlichen Natur") und erörtert die Notwendigkeit von gewissen Grundgesetzen der Kultur, die allgemein, bindend und für die drei Grundbeziehungen der Menschennatur zu Gott, zum Nebenmenschen, zur materiellen Welt wegweisend sein müssen. „Solche Gesetze kann nur Gott geben." Der Dekalog enthält sie. „Unsere Parole kann . . . nur die sein: Zurück zum Dekalog!"

Die Schrift des Regensburger Bischofs Joh. Mich. Sailer (gest. 1832) **Über den Selbstmord** wurde von einem ungenannten Herausgeber bei Herder in einer Neuausgabe veröffentlicht (ℳ 2,–). Sie teilt sich in drei Abschnitte: Gründe wider den Selbstmord, Scheingründe für den Selbstmord, Bewahrungsmittel vor dem Selbstmord. Die wirksame, an Herz und Gemüt greifende Art des Büchleins ist geeignet, Segen zu stiften. Man braucht nur die „besonderen Bewahrungsmittel für Trübsinnige" (am Schluß des Buches) zu lesen, um zu erkennen, ein wie guter Kenner des Seelenlebens und des Menschenherzens Sailer war.

Von dem Buche des P. Emil Seiter C. S. Sp. **Die Absolutions- und Dispensvollmachten der Seelsorger und Beichtväter nach dem Codex Iuris Canonici** für die seelsorgliche Praxis zusammengestellt und kurz erläutert ist einstweilen der erste, die Absolutionsvollmachten enthaltende Teil erschienen (Knechtsteden, Verlag des Missionshauses; ℳ 1,25). Das Büchlein „ist gedacht als Lernbuch für Theologiestudierende der letzten Semester, als Hilfsmittel bei Vorbereitung des Kuraexamens, endlich auch als Nachschlagebuch für Seelsorger und Beichtväter" (Vorwort). Der Verfasser hat die hübsche Gabe, seinen Gegenstand sehr klar, leicht faßlich und musterhaft übersichtlich darzustellen. Seine Arbeit wird manchem willkommen sein.

Der Wiener Prof. Rudolf Köstler veröffentlichte in der Zeitschrift der Savigny-Stiftung (Bd. 39, kanon. Abtlg. 7, S. 154–194) eine Arbeit über die **Consuetudo legitime praescripta** als einen Beitrag zur Lehre vom Gewohnheitsrecht und vom Privileg. Er stellt die in Betracht kommenden Begriffe consuetudo, praescriptio und privilegium für die Zeit der großen Kirchenrechtssammlungen fest, erörtert ihre gegenseitigen Beziehungen und bietet weiterhin einen sehr lehrreichen geschichtlichen Exkurs zu dem Ausdrucke consuetudo legitime per annos quadraginta continuos et completos praescripta, wie er sich im cn. 27, § 1 und cn. 28 des neuen kirchlichen Rechtsbuches findet. Den Ausgangspunkt der „verjährten" Gewohnheit bildet das persönliche besondere Privileg. Von da griff sie auf das privilegium generale und auf das privilegium locale über. Allmählich geht die Entwicklung weiter. Man schied besonders für die Entstehung von Privilegien die konstitutive „Ersitzung" von der „verjährten" Gewohnheit. Von der alten „Ersitzung" des Gewohnheitsrechtes besteht jetzt nur mehr die vierzigjährige Frist der Übung. Nach cn 1511, § 2 beträgt für gewöhnlich heute die kirchliche Verjährungszeit 30 Jahre.

So besteht also heute ein Unterschied der Frist für die „gesetzlich verjährte" Gewohnheit und für die praescriptio.

Die Kirchliche Kriegshilfe zu Paderborn hat eine Reihe von **Heimkehrschriften** herausgegeben. Wir nennen eine mit reichem Inhalt ausgestattete „Begrüßungsmappe" (ℳ 0,50), ein Schauspiel „Heimkehrfeier" (ℳ 0,60), ferner Gedichte und Lieder zu lebenden Bildern (ℳ 0,20), Ansprachen für Begrüßungsfeiern (ℳ 0,20), Heimkehrkarten (6 Stück ℳ 0,20). Die Seelsorgsgeistlichkeit ist der „Kirchlichen Kriegshilfe" mit Recht dankbar für die vielfache und ausgezeichnete Anregung und Hilfe, die sie ihr für den Empfang und die Aufnahme der Heimkehrer bietet.

H. Müller.

Kirchenrecht.

Das **„Preußische Pfarrarchiv"** (her. v. Kurt von Rohrscheidt. Verlag von Franz Vahlen, Berlin; jährlich 4 Hefte, ℳ 7,–) ist ein Gegenstück zu dem Archiv für kathol. Kirchenrecht, beschäftigt sich aber vorwiegend nur mit dem geltenden praktischen evangelischen Kirchenrechte. Es enthält zwei Abteilungen; die erstere, weniger umfangreiche, bringt die „Abhandlungen", die zweite: „Gesetze, Entscheidungen, Erlasse, Verfügungen". Unter diesen sind die Gerichtsentscheidungen sehr zahlreich und verdienen wegen der praktischen Bedeutung besondere Beachtung. Das 1. Heft des Jahrg. 10 (1918) enthält die Abhandlungen: v. Doemming, Pfarrzwang und Dimissoriale (S. 1–9). Kröner, Die Genehmigung des Superintendenten zu der Kündigung seitens des Presbyteriums an den Organisten der Kirchengemeinde (S. 9–11). – Von Interesse dürfte sein die Bemerkung des Königl. Konsistoriums zu Aurich in einer Verfügung v. 23. November 1917 betr. Stahlglocken: „Der Klang der Stahlglocken ist härter und ausdrucksloser und leidet im Laufe der Zeit durch Rostbildungen, auch ist die Beschaffung bei den jetzt geforderten Preisen unwirtschaftlich, da die Stahlglocken mittlerer Größe bei gleicher Tonhöhe merklich schwerer zu sein pflegen als nach mittlerer Rippe geschlossene Bronzeglocken und nach dem Zerspringen der Gußstahl kaum die Beseitigungskosten deckt, während die Bronzeglocke etwa zwei Drittel ihres Wertes behält" usw. – Diese Ansicht über die Gußstahlglocken wird indessen nicht von allen Autoritäten geteilt.

Lorenz Leineweber, **Die Besetzung der Seelsorgebenefizien im alten Herzogtum Westfalen bis zur Reformation** (Arnsberg 1918, J. Stahl; ℳ 7,–). Die Arbeit ist hervorgewachsen aus einer von der Paderborner philosophisch-theologischen Akademie gestellten Preisaufgabe. Der I. Teil der rechtsgeschichtlichen Untersuchung ist dem Eigenkirchenrecht gewidmet von der Einführung des Christentums im „Sauerlande" an bis gegen Ende des 12. Jahrh. Während dieser Zeit waren die kirchlichen Faktoren bei der Besetzung der Seelsorgebenefizien sehr stark ausgeschaltet. Auf Grund eingehender besonderer Untersuchung, die auch kirchengeschichtlich für die Einzelpfarreien von hervorragendem Werte ist, wird das bewiesen. Der II. Teil beschäftigt sich mit der kirchlichen Reaktion gegen jene Rechte der Laien (Investiturstreit), der Abschwächung des Eigenkirchenrechtes zum Patronatsrechte und mit der Inkorporierung von Pfarreien an die Stifte und Klöster. Das „ius patronatus" wich in Westfalen praktisch bedeutend ab von dem der theoretischen, kanonistischen Doktrin. Gerade diese Feststellungen machen die Arbeit wertvoll; die territorialen Abweichungen von dem gemeinen Rechte sind viel bedeutender, als man gewöhnlich anzunehmen geneigt ist. – Ausgiebig erörtert werden noch die Folgen der Inkorporationen und die Durchbrechung des gewöhnlichen Besetzungsrechtes durch päpstliche Expektanzen und Provisionen; auch die Amtsbezeichnungen der Seelsorger sind berücksichtigt nach zeitlichem Hervortreten und der Häufigkeit des Gebrauches. Die fleißige Schrift

verdient die Aufmerksamkeit aller Seelsorger, die sich für den Werdegang ihres Amtes interessieren.

Joh. Bapt. Sägmüller widmet eine auf genauester Kenntnis der Literatur zum ausgehenden Mittelalter beruhende interessante und wichtige Studie der **„Idee von der Säkularisation des Kirchengutes im ausgehenden M. A."** und sieht darin mit Recht „auch eine der Ursachen der Reformation". (Tübinger Theol. Quartalschr. 99 [1917/18], S. 253–310.) Die Idee selbst ist im 15. Jahrh. stark verbreitet unter allen Schichten der Bevölkerung, wird bald sozial und sozialistisch, bald politisch begründet, von Häretikern, aber auch von Nikolaus von Cues, vertreten. Praktische Folgen hat sie indessen vor der Reformation noch wenig gehabt, um so mehr jedoch in der Reformationszeit.

Die Schwierigkeit, überall den neuen Codex iuris canonici zu beschaffen, veranlaßte das fürsterzbischöfliche Ordinariat zu Wien, die für den Seelsorger wichtigsten Bestimmungen besonders bekannt zu geben; neben den allgemeinen Rechtssätzen wurden dann auch die wichtigeren in Geltung bleibenden Partikularbestimmungen der Wiener Erzdiözese eingeschärft. Die Broschüre: **Der neue Codex Iuris Canonici und die Wiener Diözesanbestimmungen** (Wien 1918. 8°. 115 S.) stellt also den ersten Versuch dar, das gemeine Recht durch die Diözesangesetzgebung praktisch zu ergänzen. J. Linneborn.

Homiletik.

Beati, Predigten über die acht Seligkeiten. Von Emil Kaim, Stadtpfarrer. (Rottenburg a. N. 1919, Verlag von Wilhelm Bader; 106 S., brosch. ℳ 2,20, geb. ℳ 2,80.) Freunden aus den Studienjahren ist diese homiletische Gabe Kaims zum 25. Priesterjubiläum gewidmet. Es sind hagiologische Predigten, deren erster Teil jedesmal als Illustration für die einzelnen Seligkeiten die Lebensbeschreibung eines Heiligen bietet. Es ist ein gangbarer und origineller Weg, den Kaim hier einschlägt, zugleich ein praktischer Beitrag, religiös-sittliche Lehren durch eine passende Schilderung bzw. Erzählung aus dem Leben eines Heiligen populär, anschaulich und wirksam zu gestalten. Unter den Lebensbildern der Heiligen findet sich manche Zeichnung, die Kaims Meisterhand verrät. Hier und da möchte man den Wunsch nicht unterdrücken, daß der lebenstiefe Gehalt der acht Seligkeiten noch mehr zur Geltung käme. In innern Zusammenhang sind die acht Seligkeiten nicht gebracht. Das Bändchen verdient gute Empfehlung.

Das Evangelium der Wahrheit und die Zweifel der Zeit. Apologetische Vorträge zu den Sonntagsevangelien des Kirchenjahres. Von Dr. Joseph Jatsch, k. k. Universitätsprofessor und Universitätsprediger in Prag. Zwei Bände 8° (VIII u. 336 S.; IV u. 312 S. Freiburg i. Br. 1918, Herdersche Verlagsbuchhandlung; ℳ 11,–, kart. ℳ 13,–). Gegenwartssorgen um Menschenseelen, die mit Zweifeln, Vorurteilen und feindlichen Anklagen gegen den katholischen Glauben ringen oder sich gar schon abseits von der katholischen Kirche treiben ließen, verdanken diese Bände ihr Entstehen. Zugleich soll es die Einlösung eines Versprechens auf dem homiletischen Kurse sein, den der „Verband katholischer Geistlichen der Diözese Brünn" 1912 abhielt. Dem Verfasser ist es vor allem darum zu tun, die gebildeten Kreise wieder für den Glauben zu gewinnen. Er behandelt darum mit gutem Erfolge – das sei dankbar anerkannt – eine Reihe wichtiger apologetischer Fragen, die nicht bloß Gebildete, sondern auch mehr und mehr die breite Masse des Volkes beschäftigen. Nach den Jahren des Krieges, die Tausende kindlich Glaubender in religiöse Kämpfe und seelische Nöte führten, und bei der fortdauernden antichristlichen Beeinflussung

möchte man geradezu von einer Glaubensnot sprechen. Es ist daher zu begrüßen, daß hier in manchen Fragen Klärung und Lösung geboten wird. Was die Methode anbetrifft, so weiß man sich mit dem Verfasser eins, wenn er sagt: „Man hat in den letzten Jahrzehnten vielfach gemeint, dieses Ziel am besten durch Vorträge zu erreichen, die zwar religiöse Färbung haben, in Wirklichkeit aber philosophische Diskussionen, sogenannte Konferenzreden, sind. Daß diese Art von geistlichen Reden – von besonderen Verhältnissen abgesehen – nicht das geeignete Mittel ist, um den angestrebten Zweck zu erreichen, steht gegenwärtig allen Seelsorgekundigen ziemlich fest" (Vorwort S. III). Man begrüßt es, wenn der Verfasser sich programmatisch von der Konferenzrede lossagt und geistliche Vorträge bieten will, „meist über einen durch das Sonntagsevangelium nahegelegten Satz aus dem Gebiete der Glaubens- oder Sittenlehre, der – als Frage oder als These – in seinem richtigen Sinne dargelegt und aus den Glaubensquellen erwiesen wird mit besonderer Rücksicht auf die Einwände, die eine rationalistisch und naturalistisch gerichtete Denkweise unserer Zeit dagegen erhebt" (Vorwort S. IV). Man möchte wünschen, daß die Offenbarung noch mehr, als es bereits vom Verfasser geschehen ist, zur Grundlage dieser Kanzelvorträge gemacht wäre. Auch darf man die Verbindung mit dem Sonntagsevangelium manchmal recht lose nennen. Die apologetischen Vorträge von Jatsch werden dem Seelsorger beste Dienste leisten und viele Bedenken und Zweifel zerstreuen.

Gedenkblätter aus dem Leben und schriftlichen Nachlasse des Domkapitulars Paul Stiegele. Von Msgr. B. Rieg, Seminarregens a. D., Päpstlicher Hausprälat. III. Band: Ausgewählte Predigten. Vierte Auflage. (Rottenburg a. N. 1919, Verlag von Wilhelm Bader; VIII u. 498 S., brosch. ℳ 9,–, geb. ℳ 11,20.) Dieser Band enthält rund 50 ausgewählte Kanzelreden auf verschiedene Feste, besonders auf Feste des Herrn und der allerseligsten Jungfrau, Heiligenfeste und Predigten (Ansprachen) bei verschiedenen Anlässen. Die vierte Auflage ist ein im großen und ganzen unveränderter Abdruck der vorhergehenden Auflage. Stiegeles Art, das Wort Gottes zu verkünden, ist zu bekannt und zu gerühmt, als daß der Band noch neuer Empfehlung bedürfte.

Paderborn. Jos. Brögger.

Katechetik.

Der Weg zum Leben. Katholisches Religionsbuch mit Beispielen und Bildern. Von Joh. Ev. Pichler, Pfarrer i. P. Wien. („St. Norbertus"-Verlag. Preis elegant gebunden ℳ 9,50.) Ein ganz neuartiges Buch, das den Zweck hat, die großen Wahrheiten unserer heiligen Religion allen denen, die noch nicht ganz im Materialismus unserer Zeit versunken sind, in einfacher, anschaulicher und herzlicher Darstellung nahezubringen und sie ihnen lieb und wert zu machen. Was Klug in seinen drei Bändchen „Die ewigen Wahrheiten", „Die ewigen Wege", „Die ewigen Quellen" in der ihm eigenen ansprechenden Weise für die Gebildeten der katholischen Kirche zu erreichen sucht, das erstrebt Pichler auf ganz anderem Wege zum Nutzen der katholischen Familie. Das Buch enthält 106 abgerundete Lesungen, in denen die Religionswahrheiten dargestellt, begründet, bewertet und auf das christliche Leben angewendet werden. Der Wortlaut des Katechismus ist ganz vermieden, aber das Wesentliche jeder Lesung tritt am Schluß in kurzen fettgedruckten Merksätzen in die Erscheinung. Der Verfasser hat bei der Auswahl und Darstellung unsere heutige Zeit mit ihren besonderen Aufgaben, Bedürfnissen und Schwierigkeiten berücksichtigt. Wäre das Buch nach dem 9. November v. J. verfaßt worden, so würden manche dieser zeitgemäßen Fragen noch weit eingehender behandelt worden sein (z. B. 49. Lesung,

1. Abschnitt über das Privateigentum usw.). Das mit 133 künstlerisch schönen Illustrationen prächtig ausgestattete Werk eignet sich vorzüglich als Geschenk an die heranwachsende Jugend, an klösterliche Novizen, an Brautleute, an Kranke und an Konvertiten.

Psychologie und Pädagogik der Erstbeichte und Erstkommunion. Von Dr. phil. et theol. Josef Engert, Hochschulprofessor in Dillingen a. D. (Donauwörth 1918, L. Auer [Pädagogische Stiftung Cassianeum]; ℳ 1,80.) Der Verfasser bietet hier zwei interessante Kapitel der religions-psychologischen Forschung am Kinde. Er stützt sich nicht bloß auf die Beobachtungen und Feststellungen anderer, sondern auch auf die eigenen Erfahrungen in der Praxis als Seelsorger und Religionslehrer. Die Schrift enthält so manche praktische Winke für den Beichtvater der Kleinen und den Religionslehrer der unteren Schulklassen, daß jeder Priester sie eigentlich lesen und beherzigen sollte. Jedenfalls regt sie zum Studium der überaus wichtigen Materie an und bringt dem Priester zum Bewußtsein, daß die Erziehung der Kinder zur Erstbeicht und zur Erstkommunion eine schwere und verantwortungsvolle Sache ist, die eine besonders gewissenhafte Vorbereitung und Kenntnis der Kindesseele erfordert.

Entwurf zu einem einfachen Kommunionunterricht für Frühkommunikanten. Von Dr. Johannes Praxmarer, Worms. Verlag J. Keller u. Co., Dillingen a. D. (Bayern), ℳ 0,30. Der Verfasser hat die richtige Empfindung, daß das einfache Durchnehmen der in den Katechismen enthaltenen Fragen über das allerheiligste Altarssakrament im lehrplanmäßigen Unterricht nicht ganz zweckentsprechend zu dem zu erstrebenden Ziele sein dürfte. Auch das ist richtig, daß die Vorbereitung zur ersten Kommunion sich von dem gewöhnlichen Schulunterricht abheben soll. Aber es ist nicht leicht, ein Muster für die rechte Gestaltung des Erstkommunionunterrichtes an Frühkommunikanten zu entwerfen. Der Verfasser des Entwurfes bemerkt, „daß mehrfach als Vorlage die Ausgabe des Bellarminschen Katechismus gedient hat, wie sie wenigstens früher in der Dottrina Cristiana der römischen Pfarrkirchen eingeführt war". Der Entwurf behandelt in der Form von Fragen und Antworten die Erhabenheit des allerheiligsten Altarssakramentes, die Verpflichtung, das allerheiligste Altarsakrament zu empfangen, die Wirkungen der heiligen Kommunion, die Vorbereitung zur heiligen Kommunion, die Art und Weise, sie zu empfangen, und endlich den öfteren Empfang der heiligen Kommunion. Abgesehen davon, daß nirgends von der liebenswürdigen Persönlichkeit Jesu Christi die Rede ist, zu der das kommunizierende Kind in die innigste Beziehung übernatürlicher Lebensgemeinschaft treten soll, entspricht die sprachliche Darstellung der Lehre vom allerheiligsten Altarssakramente wohl nicht dem geistigen und sprachlichen Standpunkte der Frühkommunikanten. Jedenfalls müßte die Satzbildung durchaus einfacher und durchsichtiger sein. Es wird noch vieler Versuche bedürfen, bis wir in den Besitz eines wirklich brauchbaren Entwurfes zu einem einfachen Kommunionunterricht für Frühkommunikanten gelangen werden.

Paderborn. J. Gründer, Seminardirektor.

Liturgik.

An expediat, ut aliquid novi statuatur circa celebrationem diei Paschatis in Ecclesia catholica? Zu dieser noch immer so aktuellen Frage nimmt Dr. Petrus Piacenza in den Ephemerides Liturgicae (Jahrg. 1918, S. 241 ff.) in einer längeren Darlegung Stellung, die unserer besonderen Beachtung wert ist. Mag das große Interesse weiter Kreise der ganzen Welt an der Frage der Fixierung des Osterfestes noch so berechtigt sein, sie ist und bleibt, wie P.

betont, zunächst rein religiöser Natur und kann nur von der Kirche gelöst werden. Des Verfassers Vorschlag geht dahin, den ersten Sonntag im Monat April für das Osterfest zu wählen, so daß es stets zwischen den 1. und 7. April fiele. Die Vorteile, die die Verwirklichung dieses Vorschlages böte, sind unverkennbar: es bliebe der Gregorianische Kalender mit seinen Monaten, Tagen und liturgischen Festen unangetastet; es würde einerseits eine starre Unbeweglichkeit der Sonntage und Feste vermieden, wie sie bei manchen von anderer Seite gemachten Vorschlägen sich ergibt, anderseits hielte sich die Beweglichkeit in ganz mäßigen Grenzen; es würden stets nur drei Sonntage nach Epiphania und 26 oder, wenn das Jahr 53 Sonntage hat, 27 Sonntage nach Pfingsten folgen; die Änderungen im Missale und Brevier würden nicht sehr bedeutend sein.

Die Stationsmessen des römischen Missale erfahren eine sehr gründliche Behandlung durch Prof. Dr. Buchwald im Schlesischen Pastoralblatt (Jahrg. 1918 und Jahrgang 1919 öfters). Seiner Meinung, daß die gregorianische Stationsfeier nicht mit der Statio des zweiten Jahrhunderts, die ein Fasten war, in Verbindung zu bringen ist, muß man wohl unbedingt beipflichten und dann mit ihm die römische Stationsfeier auf die feierlichen Umzüge zurückführen, die in Jerusalem zu den Heiligtümern der Stadt gehalten wurden. Man ahmte in Rom nicht nur den Ritus von Jerusalem nach, sondern man sah auch die Heiligtümer Jerusalems, die Gotteshäuser, zu denen man pilgerte, in einzelnen Kirchen (wie S. Mariae maioris ad praesepe, S. Crucis in Hierusalem etc.) dargestellt. B. bespricht dann die einzelnen Stationskirchen, die Gründe für ihre Wahl und durchgeht die Stationsmessen, die uns heute noch Zeugnis geben von Zeit, Ort und Umständen ihrer Feier im christlichen Altertum. Sehr viel neues Material ist hier zur besseren Würdigung der Stationsmessen zusammengestellt worden.

Eine schwindende Volksandacht nennt Pfr. Müller-Köln im Kölner Pastoralblatt (Jahrg. 1919, Sp. 65 ff.) die in früherer Zeit so beliebte Andacht zu den sieben Fußfällen. Über ihre Bedeutung und ihren Ursprung bekommen wir hier nähere Auskunft. Die Kreuzwegandacht ist allgemein an ihre Stelle getreten.

Zur Liturgie der Feria VI in Parasceve in ihren einzelnen Teilen gibt Abt Raphael Molitor O. S. B. eine sehr feinsinnige Erklärung im Münsterischen Pastoralblatt, Jahrg. 1919 S. 36–39 u. S. 49–53.

Als „Vergessene" deutsche Heilige zählt A. Schütte (Pastor bonus, 31. Jahrg. S. 308) eine Reihe von Heiligen auf, die in den deutschen Bistümern von altersher nicht zur kirchlichen Verehrung gelangt sind, oder die im Auslande verehrt werden aber nicht bei uns, „obschon sie ratione originis vel vitae vel obitus auch die unsrigen sind", oder die in den vorreformatorischen Bistümern verehrt wurden, aber mit deren Untergang auch ihren Kultus eingebüßt haben. Manchen erst jüngst neu herausgegebenen Diözesanproprien dürfte nach dieser Seite hin schon wieder eine Ergänzung zu wünschen sein. Wie sehr übrigens eine größere Berücksichtigung der Diözesanheiligen dem Wunsche der Kirche entspricht, erhellt aus Kanon 1278, der es ausdrücklich als ‚laudabiliter' bezeichnet, daß zu Patronen zunächst die Heiligen des Landes, der Diözese, der Provinz usw. erwählt werden.

C. Gierse, Subregens.

Missionswissenschaft.

Das von Dr. Mergentheim und Dr. Louis herausgegebene Jahrbuch **Priester und Mission** (Aachen 1918, Xaverius-Verlag; 94 S., ℳ 2,50) ist zunächst der Priester-Missionsvereinigung der Erzdiözese Köln gewidmet, enthält aber Beiträge, die dem Welt- und Ordensklerus überhaupt Dienste tun. Das gilt vorab von den

drei ersten Aufsätzen über die seelsorglichen Mittel zur Weckung von Priester- und Missionsberufen, die wissenschaftliche Vorbildung der deutschen Missionare, die deutschen Glaubensboten und ihre Studienhäuser. Möge dem Jahrbuche eine weitere glückliche Entwicklung beschieden sein!

Prof. Schmidlins Werk **Die christliche Weltmission im Weltkriege** (M.-Gladbach 1918, Volksvereins-Verlag; 152 S., ℳ 4 50) hat P. Dr. Freitag S. V. D. für die zweite Auflage neu bearbeitet und auf den Stand bis April 1918 gebracht. Die Schrift ist katholischerseits die einzige umfassende Darlegung des hochaktuellen Themas und daher für jeden, der sich über das Kriegslos der deutschen wie der nichtdeutschen Missionen und die Entwicklung des heimatlichen Missionswesens schnell unterrichten will, eine unentbehrliche Handreichung. Den Anhang über Missionsfeste von P. Freitag sähen wir lieber als Sonderdruck.

Die neuerdings sehr bedrohliche Lage der deutschen Missionen ist katholischerseits vorgeführt in der Flugschrift von P. Väth S. I., **Um die Zukunft der deutschen Missionen** (Freiburg 1919, Herder; 25 S.), protestantischerseits in den Flugschriften von Dr. Axenfeld, **Der Weg der Boten Christi und die Mächte dieser Welt** (Berlin 1918, Buchhandlung der Berliner Missions-Gesellschaft, Georgenkirchstr. 70; 24 S.) und von Friedrich Würz, **Die Basler Mission am Scheideweg** (Basel 1918, Missionsbuchhandlung; 23 S.). Ich empfehle jedem, dem es um das tiefere Verständnis der gegenwärtigen Situation zu tun ist, sich alle drei Schriften zu bestellen. Es werden sich ihm dann ganz neue Perspektiven eröffnen. Zur Ergänzung sei noch hingewiesen auf die Sammlung von Dokumenten und Pressestimmen in der Zeitschr. f. Missionswissenschaft, besonders Heft III, 1919, 185 ff.

Gern greift zu dem Jubiläumsbuch **Die Gesellschaft der Missionare von Afrika Weiße Väter**, wer immer das großartige Missionswerk der Weißen Väter und ihre vorbildliche Missionsmethode schätzen gelernt hat. Auf 170 Seiten schildert der deutsche Provinzial P. Dr. Theodor Frey die Anfänge, den Geist und die Arbeitsweise, die auswärtige und die heimatliche Entwicklung seiner Gesellschaft (1868—1918), auf deren Werdegang die Reckengestalt eines Lavigerie bestimmend eingewirkt hat. Das Buch ist im Verlage des Missionshauses der Weißen Väter zu Trier erhältlich.

In 2. und 3. Auflage ist das schon früher von uns empfohlene geistvolle Werk von Erzabt Weber O. S. B. **Menschensorge für Gottes Reich** erschienen (Freiburg 1918, Herder; VIII u. 310 S., ℳ 5,60). Den tiefsten Eindruck hat auf mich gemacht der Opfermut der koreanischen Christen, die um ihrer Überzeugung willen ein Leben bitterer Armut und Entbehrung führten oder den Martertod willig auf sich nahmen (161 ff., 205 ff.). Solche Beispiele kann der Seelsorger heute brauchen.

Hübsche Schilderungen aus dem Kameruner Missions- und Volksleben zeichnet die evangelische Missionslehrerin A. Wuhrmann in ihrem Buche **Vier Jahre im Grasland von Kamerun** (Basel 1917, Missionsbuchhandlung; 126 S., ℳ 3,50). Das Treiben am „Hofe" der Häuptlinge, das Los der schwarzen Frauen tritt anschaulich vor die Augen. Nachdem S. 119 so verständig dargelegt ist, daß und warum die Arbeit an den Erwachsenen stellenweise fast aussichtslos ist und sich daher vorwiegend auf die empfänglichere Jugend richtet, könnte die protestantische Polemik von der unbegründeten Bekämpfung ähnlicher Aufstellungen von katholischen Missionaren füglich absehen.

Eine beachtenswerte Darbietung ist die Theorie der Missionspredigt des protestantischen Missionsdirektors Dr. A M. Brouwer, **Hoe te prediken voor Heiden en Mohammedaan** (Rotterdam 1916, Wyt u. Zonen; 406 S., F. 3,25). Was der

Verfasser in sechs Kapiteln über den Unterschied zwischen Prediger und Missionslehrer, die Person des Predigers, den Ort, die Sprache der Predigt, die Geistesverfassung, die Veranlagung und das religiöse Leben der Zuhörer sagt, ist wohldurchgearbeitet und aufgebaut auf einer gründlichen psychologisch-ethnologischen Grundlegung, die hie und da sogar zu eingehend wird. Die Forschungen von P. Wilh. Schmidt S. V. D. kommen dabei reichlich zu Worte. Für die notwendige Einfühlung des Predigers in das Seelenleben der Nichtchristen dient Br. mit lehrreichen Fingerzeigen; desgleichen für die Beobachtung abergläubischer Vorstellungen bei den Neuchristen. Katholische Gebräuche sind natürlich vom protestantischen Standpunkt aus beurteilt.

Hangelar. F. Schwager S. V. D.

Philosophie.

P. Franz Suarez S. I. Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag (25. September 1917). Beiträge zur Philosophie des P. Suarez von K. Six S. I., Dr. M. Grabmann, F. Hatheyer S. I., A. Inauen S. I., J. Biederlack S. I. (Innsbruck, Verlagsanstalt Tyrolia; Kr. 8,—). Diese Festschrift zur Jubiläumsfeier des einflußreichsten Neuscholastikers aus dem Jesuitenorden enthält eine Reihe vortrefflicher Aufsätze über dessen wissenschaftliche Eigenart und Methode auf philosophischem Gebiete. K. Six behandelt Suarez als Förderer der kirchlichen Wissenschaft und schildert in kurzen Umrissen, wie derselbe als vielseitiger, selbständiger Gelehrter nicht ohne bittere Kämpfe zur Neubelebung der scholastischen Philosophie beigetragen hat. M. Grabmann stellt in einer tiefgründigen Untersuchung über die Disputationes metaphysicae des Suarez diese als eine in methodischem Betracht großzügige, selbständige und vielerorts wegweisende Monumentalleistung der heutigen Neuscholastik zur Gewissenserforschung und zum Vorbild hin. Fr. Hatheyer berichtet über die Lehre des Suarez über Beschauung und Ekstase, A. Inauen über Suarez' Widerlegung der Skotistischen Körperlichkeitsform. Ein grundgelehrter Aufsatz über die Völkerrechtslehre des Suarez aus der Feder von P. J. Biederlack beschließt diese des großen Ordensgenossen würdigen Gedenkblätter.

Hermann Cohen als Mensch, Lehrer und Forscher von Paul Natorp. Marburger Akademische Reden. (Marburg 1918, N. G. Elwertsche Verlagsbuchhandlung [G. Braun]). Diese mit einem Bildnis und Lebensabriß versehene Gedächtnisrede, welche Paul Natorp bei der Trauerfeier für Hermann Cohen in der Universität Marburg gehalten hat, enthält dadurch einen besonderen Reiz, daß hier mit wenigen, feinen Strichen der eine Hauptvertreter der sog. Marburger Schule den anderen darstellt.

Kant. Seine Leben und seine Lehre. Von Dr. M. Kronenberg. 5. durchgesehene Auflage. Mit einem Bildnis. (München 1918, C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck; ℳ 8.50.) Die vorliegende Kantbiographie wendet sich in leichtfaßlicher Darstellung, der bei passender Gelegenheit auch Affekt und Stimmung nicht fehlt, an die weiteren Kreise der Gebildeten. Nach dem biographischen Teil führt das Buch eingehend in die Kantische Gedankenwelt ein. Der Verfasser ist ein begeisterter, allerdings kein sklavischer Anhänger der Kantischen Philosophie und glaubt, daß allein die Polbegriffe des Kantischen wie überhaupt des idealistischen Denkens alle drängenden Einzelfragen der unmittelbaren sturmbewegten Gegenwart zur Lösung zu führen vermögen (S. 351 ff.).

Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre von Oskar Kraus, Professor der Philosophie an der Universität Prag. Mit Beiträgen von

Carl Stumpf, Professor der Philosophie an der Universität Berlin, und **Edmun Husserl**, Professor der Philosophie an der Universität Freiburg i. Br. (München 1919, C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck; M 8,–.) Die Schrift darf auf das höchste Interesse aller philosophisch interessierten Kreise Anspruch machen. Franz Brentano hat der Philosophie der Gegenwart in mannigfaltiger, bisher allerdings noch wenig bekannter Weise entscheidende Anregungen gegeben. Ein großer Kreis bekannter Philosophen unserer Zeit aller Schattierungen hat zu seinen Füßen gesessen und tiefgehende Einflüsse von ihm erfahren. Drei seiner bedeutendsten Schüler geben in der vorliegenden Schrift kurze Beiträge zur Kenntnis des Lebens, der Lehrtätigkeit und der Lehre des eigenartigen Mannes, der sich im Jahre 1866 als katholischer Priester an der philosophischen Fakultät der Universität Würzburg habilitierte, im Jahre 1870 mit seiner Kirche brach, sich später zweimal verehelichte, als Professor in Wien ein neues philosophisches Leben in Österreich begründete, den Abend seines Lebens in Italien und der Schweiz in unermüdlicher Weiterarbeit an den Problemen der Philosophie verbrachte und 80 Jahre alt am 17. März 1917 zu Zürich starb. Fr. W. Förster sprach dem Konfessionslosen die Grabrede. Auch zur Kenntnis der Entwicklung zahlreicher Schüler Brentanos, unter denen mehrere Theologen, von ihm beeinflußt, einen ähnlichen Weg gingen, teilen diese Skizzen interessante Einzelheiten mit. Zur Lehre Brentanos werden aus ungedruckten Schriften besonders Fortbildungen und Neuerungen der bisher veröffentlichten Ansichten des Philosophen zusammengestellt, die für die Weite seiner philosophischen Entwicklung beredtes Zeugnis ablegen. Auf die Veröffentlichung des angeblich noch reichlichen ungedruckten Nachlasses darf man hiernach gespannt sein. **J. Feldmann.**

Christliche Kunst, Archäologie.

Grabkreuze. Deutsche Volkskunst. Von **C. Steinle**, Sigmaringen (Sigmaringen o. J., Verlag Karl Schnitzer; M 25,–, für Institute zu Lehrzwecken M 22,–). Ein süddeutscher Maler bietet hier in gar nicht kriegsmäßiger, solider Mappe auf losen Kartons 100 Vorbilder, die er auf stillen Wanderungen über die anheimelnden alten Friedhöfe seiner Heimat, vor allem in Schwaben und im Zollernlande, zeichnerisch aufgenommen hat. Es handelt sich ausschließlich um geschmiedete Eisenkreuze, für die der Steinmetz nur den Sockel zu schaffen hat. Es ist etwas Köstliches um diese Erzeugnisse echter Volkskunst, mit ihrer zierlichen, filigranartigen Formenwelt voll „reichbewegter und geschwungener Mannigfaltigkeit", wie das Geleitwort mit Recht hervorhebt. Sie haben etwas Blumenartiges an sich und fügen sich wunderbar in die Friedhofsnatur ein. Die Sammlung sei um so mehr empfohlen, als es an guten Vorbildersammlungen noch sehr fehlt. Es steht nichts im Wege, die Schmiedekreuze auch dort einzuführen, wo sie bisher weniger gebräuchlich waren. Vorbedingung ist allerdings das Vorhandensein technisch vollkommen geschulter Schmiede. An solchen fehlt es leider zurzeit vor allem auf dem Lande noch, während in den Städten infolge des Aufschwunges des Kunstgewerbes geeignete Kräfte schon viel häufiger anzutreffen sind.

Worauf es bei der Kunst ankommt. Von Dr. **Alois Wurm** (München o. J. [1919], Kunstanstalten Joh. Müller; M 2,40). Das Büchlein verdient wärmste Empfehlung. In leichtfaßlicher Weise führt es in die moderne Malerei, Plastik und Architektur ein. Nach einigen einleitenden Ausführungen über das Verhältnis von Natur und Kunst und über die Wirkung der Kunst werden das Landschaftsbild, das Interieur, das Stilleben, das Genrebild, das Lebensbild, das moderne Kriegsbild, das religiöse und das kirchliche Bild, das Monumentalbild, die dekorative Malerei, die

naturalistische, die „gotische" und die reine Plastik, das Relief, die Architektur als Kampf der Kraft und Masse, als Raumschöpferin und als rhythmische Kraft in ganz kurzen Kapiteln, die immer klar herausstellen, worauf es in der betreffenden Gattung ankommt, behandelt. Winke für den Besuch großer Ausstellungen machen den Beschluß. Das handliche Format erleichtert den Gebrauch auf Reisen sehr.

Die französischen Grabschändungen an der Somme. Von Dr. Joachim Kühn (Berlin 1919, Der Zirkel, Architekturverlag; ℳ 3,–). Das Buch berichtet unter Beifügung eines erdrückenden Bildermaterials über die sinnlose Zerstörungsarbeit, die die Franzosen auf den mit soviel Liebe und Sorgfalt angelegten Kriegerfriedhöfen auf französischem Boden ausgeführt haben. Verf. berichtet dann auch über die interessante Auseinandersetzung, die in Dänemark, veranlaßt durch einen Zeitungsartikel des Professors Karl Larsen-Kopenhagen, über diese Zerstörungen stattgefunden hat, zu denen ein Mitglied der französischen Akademie, der Schriftsteller Lavedan, die französische Armee aufgefordert hat.

Ludwig Knaus. Von Wilhelm Zils (Die Kunst dem Volke Nr. 36, Allg. Vereinigung für christl. Kunst München, Karlstr. 33; ℳ 1,20). Das Genrebild war bei den modernen Malern und den ihnen ergebenen Kritikern der letzten Jahrzehnte um alle Achtung gekommen. Galt es doch als ausgemacht, daß die Kunst es nur mit Form, Farbe und Technik zu tun habe, daß jedes gegenständliche Interesse am Bilde dagegen ausgeschlossen bleiben müsse. Beim Genrebild war es aber von jeher der Gegenstand, der Inhalt, die „Erzählung" des Bildes, die ihm seine große Anhängerschaft im kunstliebenden Publikum sicherte. Angesichts der köstlichen Schöpfungen eines Ludwig Knaus, der in seinem langen Künstlerleben das Genrebild fast ausschließlich gepflegt hat, begreift man leicht, daß die Ablehnung dieser Bildgattung gänzlich unberechtigt ist. In den Werken von L. Knaus zeigt sie sich uns in ihrer anziehendsten Gestalt. Wir bewundern hier eine seltene Beobachtungs- und Charakterisierungsgabe, ein feines psychologisches Verständnis für das Volksleben. Erquickend wirkt der gesunde Humor, der aus den Bildern dieses echt deutschen Meisters spricht, der seinerzeit in Paris mit Ehren überschüttet und acht Jahre dort festgehalten wurde. Die 51 Abbildungen geben eine gute Auswahl aus dem Gesamtwerke des Künstlers. Das Heft wird überall ungetrübten Genuß bringen.

Soldatengräber und Kriegsgedenkzeichen. Von Herbert Pier (herausgegeben vom Sekretariat Sozialer Studentenarbeit M.-Gladbach, Kurzestr. 10, Postscheckkonto Köln 32111; Preis ℳ 0,30 inkl. Porto; in besserer Ausstattung ℳ 0,50). Das mit zehn Abbildungen ausgestattete Flugschriftchen unterrichtet gut über alles, was bisher geschehen ist, um eine befriedigende Gestaltung der Soldatengräber und Kriegsgedenkzeichen zu erreichen. A. Fuchs.

Soziale Frage, Vereinswesen.

Das große Werk **„Die deutsche Schule und die deutsche Zukunft"**, hrsg. von Jakob Wychgram (Leipzig 1916, Nemnich; XVIII, 465 S., ℳ 7,–) würde mit seinen vielfach so gesunden Anschauungen viel mehr Eindruck machen, wenn die Aufsätze nicht auf gar zu viel Mitarbeiter verteilt wären und vor allem, wenn man nicht die m. E. unglückselige Anordnung nach dem Alphabet der Verfasser getroffen hätte. Trotz mannigfacher Wiederkehr gleicher Gedanken hätte sich recht wohl eine sachliche Anordnung finden lassen. Von bekannten Katholiken sind Faßbender, Gnauck-Kühne, Mausbach und Mosterts beteiligt. Inhaltlich beziehen sich die Aufsätze auf alle Arten von Schulen, ihre Organisation, Unterrichtsfächer und -methoden

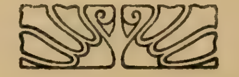
sowie auf Jugendpflege. Die neuen Probleme: Einheitsschule, Aufstieg der Begabten, politische Bildung, Sozialunterricht usw. kommen reichlich zur Besprechung.

Von der Sammlung **„Wege des Wohltuns“** (Morgenverlag in Leutesdorf a. Rh.; vgl. Jahrg. 1918, S. 215) liegen mir zwei weitere Bändchen vor. Nr. 4 bringt mehrere Aufsätze zur Jugendfürsorge, Volkssittlichkeit, Diasporanot, Nr. 5 zur Armen- und Waisenpflege, Nüchternheitsbewegung, Missionsarbeit. Es wäre sehr zu wünschen, daß die Hefte einheitlicher gestaltet würden, statt sich jedesmal über so viele, zum Teil ganz disparate Gegenstände zu verbreiten. Sie würden um so nachhaltiger wirken, zumal der Ton echter Volksschriften im ganzen glücklich getroffen ist.

Zu den ebenfalls früher (1918, S. 432) schon erwähnten Feldgaben der großen Studentenverbände ist gerade vor Kriegsschluß noch eine solche des „Benjamin“ der katholischen Korporationen getreten: **Hochland** (M.-Gladbach 1918, Volksverein 190 S.). Es war die letzte Arbeit des verstorbenen Paderborner Theologen und Begründers der Hochlandvereinigungen Anton Klövekorn. Das Buch ist trefflich geeignet, ein Bild zu geben von den idealen Bestrebungen dieser neustudentischen Verbindungen vor allem auf sozialem Gebiete und für die Reform studentischer Geselligkeit.

Kurz erwähnt seien noch folgende Schriften: a) Die früher schon erwähnte Feldgabe **Hochland**, die über Geist und Ziel der neustudentischen Hochland-Verbindungen unterrichtet, ist in Sonderdruck auch für weitere Kreise hergestellt worden (M.-Gladbach, Volksvereinsverlag; ℳ 2,–). b) **Sozial-karitative Frauenberufe** von H. Weber (Freiburg 1919[3], Karitasverlag; 56 S., ℳ 1). Das praktische Büchlein gibt Auskunft über karitative Frauenberufe, Anforderungen, Ausbildung und die kathol. sozialen Frauenschulen (allgemeine Schulen und Fachschulen). c) **Neuorientierung unserer weiblichen Vereine für Familienpflege** von Mathilde Otto (ebenda; 63 S., ℳ 1,20). Ein vorzügliches Handbüchlein, besonders für Elisabeth- und Müttervereine, zur Belebung und Erneuerung des Karitasgeistes. d) **Heldinnen der Frauenwelt** von P. Hubert Klug (Freiburg 1919[5], Herder; ℳ 3,–). Schon früher sehr warm empfohlen. e) **Eucharistie und Arbeit** von Erich Przywara (ebenda[3]; ℳ 1,10). Flammende Gedanken über den Antrieb, den wir aus der heiligen Eucharistie für ernste Arbeit an unserem Innern, wie auch im Dienste des Gottesreiches und des Nächsten gewinnen müssen. f) **Mit Gott voran.** Modernes Lehr- und Gebetbüchlein gegen die Genußsucht von P. Cölestin Muff (Einsiedeln [1919], Benziger; 278 S., ℳ 2,10). Lehr- und Gebetbuch für Mitglieder der Nüchternheitsvereine mit Erwägungen über Zweck und Nutzen der Abstinenz und taktvolles Vorgehen in Vertretung derselben; für die einfachsten Verhältnisse passend. g) **Die Pflege des Gemütslebens durch die Frau.** Von Fr. Hashagen (Rostock o. J.[3], Püschel; 61 S., ℳ 1,70); eine etwas salbungsvolle Kriegsschrift des bekannten protestantischen Professors, die aber ein wichtiges Thema behandelt gegenüber dem Streben der Frau nach Außenarbeit. h) **Gedenke deines Schöpfers in den Tagen deiner Jugend.** Mahnworte an die Schulentlassenen von P. Xav. Picht (Warendorf [1918][8], Schnell; 70 S., ℳ 0,60); leichtverständliche warmherzige Mahnworte über die Hauptpflichten der Jugendlichen.

W. Liese.





Palästina und Nachbarländer.

Am Freitag, dem 19. September, um 5¾ Uhr nachmittags begrüßte die gesamte Geistlichkeit Jerusalems mit dem hochwürdigsten Herrn Weihbischof Barlassina an der Spitze den in die Heilige Stadt einziehenden Kardinal-Legaten Giustini. Die Ankunft des Kardinal-Legaten ist in vielfacher Hinsicht ein Ereignis für Jerusalem, aber vor allem hoffen wir, daß damit ein neuer Zeitabschnitt der katholischen Tätigkeit im Lande unseres göttlichen Erlösers beginnt. Nicht als ob nun gleich außergewöhnliche Dinge zu erwarten wären, aber es ist doch die Zeit einer neuen Aussaat nicht mehr ganz ferne, es werden für einen geistlichen Bau wenigstens Fundamente gelegt, wenn auch das Haus erst nach vielen Jahren bewohnbar, die Ernte erst nach vieler Mühe eingeheimst werden sollte.

Mit frohem Blick auf eine bessere Zukunft soll deshalb auch jetzt wieder Bericht erstattet werden über Palästina und die Nachbarländer, nachdem es länger als ein Jahr unterblieben ist. Viel Erfreuliches hätten wir aus den Monaten September und Oktober des Jahres 1918 nicht berichten können. Wer gern etwas lesen will über die letzten Ereignisse des Weltkrieges in Palästina und Syrien, der greife nach dem Büchlein von Joseph Drexler, **„Mit Jildirim ins Heilige Land,** Erinnerungen und Glossen zum Palästina-Feldzug 1917–1918." Das Büchlein (Taschenformat 240 Seiten) sei jetzt noch allen Lesern unserer Zeitschrift empfohlen. Der Verfasser hat manches beobachtet und spricht sich sehr freimütig und offen aus. Statt aller weiteren Bemerkungen begnügen wir uns mit der Inhaltsangabe: Jildirim – Heeresgruppe F (Orientarmee) – Quer durch Kleinasien – Aleppo – Mesopotamien – Durch Syrien – Über den Libanon nach Beirut – Damaskus – Ostjordanland – Am See Genesareth – Nach den Bergen von Samaria – Haifa – Nazareth und Tabor – Drei Monate „Wüstenleben" – Zusammenbruch der Palästinafront – „Rückzug" – Der Heimat näher! – In Konstantinopel – Durch das Schwarze Meer nach Odessa – Geduldsproben an Bord der „Jerusalem" – Heimkehr durchs Mittelmeer und Italien. (Kommissionsverlag: Für Süddeutschland Hans Hartlieb, Verlag, Ravensburg. Für Norddeutschland: Ferd. Dümmlers Verlagshandlung, Berlin SW 68.)

Wie sieht es jetzt mit den deutschen Werken im Heiligen Lande aus? Das ist sicher die erste Frage, auf die unsere Leser eine Antwort wünschen. Im Juli veröffentlichte die Zeitschrift „Das Heilige Land" (Organ des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande) folgendes: „Wir sind nunmehr in der Lage, genauere Angaben über das Schicksal unserer Anstalten in der Heiligen Stadt und namentlich über unser Heiligtum auf dem Berge Sion zu bringen. Die nach der Überlieferung geheiligte Stätte auf dem Berge Sion, wo die allerseligste Jungfrau Maria das Zeitliche segnete – daher Maria Heimgang – wurde bekanntlich im Jahre 1898 vom deutschen Kaiser Wilhelm II. gekauft und dem Deutschen Verein vom Heiligen Lande

überwiesen. Mit enormen Kosten — nahezu einer Million Mark — hat der genannte Verein hier den herrlichen Mariendom und ein Kloster erbaut. Noch ruht eine bedeutende Schuldenlast auf den Gebäuden. Bei der Einnahme Jerusalems befürchtete man, es möchte Kirche und Kloster in andere Hände übergehen. Allein man ließ die Benediktiner der Beuroner Kongregation, denen der Verein die Obhut über Heiligtum und Kloster anvertraut hatte, ruhig ihres heiligen Amtes walten. Am 24. November vorigen Jahres (1918) aber erhielten die Benediktiner ganz unerwartet den Befehl, Kirche und Kloster zu verlassen. Sie wurden ausgewiesen, drei Patres und drei Laienbrüder, und nach Ägypten abtransportiert, wo sie im Lager Sidi Bishi bei Alexandrien interniert wurden. Dank den Bemühungen des hochwürdigsten Herrn Weihbischofs von Jerusalem gelang es, daß das Heiligtum und das Kloster vorderhand der Obhut des lateinischen Patriarchen übergeben wurde, der das Patriarchalseminar dorthin verlegte. Der Heilige Stuhl, der Kenntnis von der Gefahr erhalten hatte, in der die Dormition schwebte, eventuell in nichtkatholische Hände zu geraten, hatte die Sublacenser Benediktiner-Kongregation bereit gefunden, italienische Patres nach Jerusalem zu senden, als der Abt von Maredsous nach Rom kam, um mit dem Apostolischen Stuhle wegen der Trennung seines Klosters von der Beuroner Kongregation zu verhandeln, was ihm auch gewährt wurde. Als der Abt nun hier hörte, daß die Dormition wegen der Ausweisung der Patres gefährdet sei, bat er den Heiligen Vater ohne Vorwissen des Abtes-Primas und des Beuroner Erzabtes, ihm, beziehungsweise seinen Patres, die Obhut über das Heiligtum und das Kloster auf dem Berge Sion zu übertragen. Der Heilige Vater willigte ein unter der Voraussetzung, daß der Abt einen Revers unterschrieb, in dem er sich verpflichtete, wenn die Verhältnisse es gestatten, Kirche und Kloster den Beuroner Benediktinern beziehungsweise dem Deutschen Verein vom Heiligen Lande zurückzugeben. Am 11. März sind die belgischen Benediktiner, vier an der Zahl, mit dem P. Gregor Fournier als Obern in Jerusalem eingetroffen und haben das Kloster auf dem Sion in Besitz genommen. Hoffentlich gelingt es nach dem Friedensschlusse bald, daß Heiligtum und Kloster wieder an den rechtmäßigen Eigentümer zurückfallen."

Unser schönes deutsches Pilgerheim, das Sankt Paulushospiz vor dem Damaskustore, ist von den Engländern besetzt und wird als Regierungsgebäude benutzt. Wenn alle Fragen im Orient geregelt werden, dürfte wohl das Sankt Paulushospiz auch wieder seinem ursprünglichen Zwecke zurückgegeben werden, da es doch Kirchengut ist. Gerade in der Heiligen Stadt sollte man es für durchaus unmöglich halten, daß katholisches kirchliches Eigentum durch eine christliche Nation dauernd für andere Zwecke gebraucht wird.

Das sogenannte alte deutsche Hospiz vor dem Jaffatore ist dem Vereine und den von ihm daselbst angestellten Borromäerinnen geblieben, leider mußte die Mädchenschule geschlossen werden, doch bemüht man sich nachdrücklich um die Erlaubnis zur Wiedereröffnung.

Noch ein viertes deutsches katholisches Unternehmen finden wir in Jerusalem, das aber vom Deutschen Verein vom Heiligen Lande unabhängig ist: das Haus der deutschen Borromäerinnen in der sogenannten deutschen Kolonie nicht weit vom Bahnhof der Heiligen Stadt; nähere Nachrichten über diese Anstalt liegen uns zurzeit nicht vor.

Das Erholungsheim in Emmaus-Qubebe steht wieder vollständig unter der Verwaltung des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande, die deutschen Borromäerinnen sind dort an der Arbeit, soweit die augenblicklichen Umstände es erlauben. Auch der P. Laurentius aus dem Kloster Mariä Heimgang, der wegen seiner

Kränklichkeit nicht aus dem Heiligen Lande ausgewiesen wurde, hat dort seinen Wohnsitz. Leider ist der Leiter des Erholungsheimes, Herr P. Müller, schon allzulange abwesend, schon über ein Jahr befindet er sich in dem Interniertenlager Heluan bei Kairo.

Tabgha, unsere Niederlassung am See Genesareth, war zur Zeit des Rückzuges der Deutschen nicht ganz außer Gefahr; nachdem aber die Besetzung des Landes durchgeführt ist, sind keine besonderen Schwierigkeiten zu verzeichnen. Zu bedauern ist, daß die Herren von Tabgha an der Weiterführung der Schulen in den galiläischen Dörfern verhindert sind. – Im Auftrage des hochwürdigsten Herrn Patriarchen sorgt einer der Priester von Tabgha, Herr P. Taepper, für die Katholiken des mehrere Stunden entfernten Dorfes Rameh.

In Haifa haben die deutschen Borromäerinnen eine Niederlassung, die Eigentum ihrer Genossenschaft ist. Man kann wohl annehmen, daß dort verhältnismäßig Ruhe herrscht. Ich erfahre, daß im September d. J. Schwester Blandina dort ihr 50jähriges Profeßjubiläum feierte, zu dem man den P. Dunkel aus Jerusalem und den P. Taepper aus Tabgha erwartete. – Übrigens konnte P. Ernst Schmitz, der vielen Palästinapilgern als Direktor des St. Paulushospizes bekannt ist, am 22. Mai d. J. sein goldenes Priesterjubiläum in Tabgha am See Genesareth feiern; auch er hatte zu diesem schönen Tage Besuch aus Jerusalem, Haifa und Safed. P. Franz Dunkel kann im November ein Jubiläum feiern, da er alsdann 25 Jahre in der Heiligen Stadt tätig ist. Das sind ja ganz unbedeutende, rein persönliche Angelegenheiten; sie werden hier erwähnt, um das Bild vom Leben und Treiben der deutschen Priester im Heiligen Lande zu vervollständigen. Daß der Aufenthalt im besetzten Lande nicht gerade zu den Annehmlichkeiten des Lebens gehört, braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden; doch wächst auch am rauhen Weg das eine oder andere bescheidene Blümchen, das uns dann doppelt erfreut. – Manches Leid bringen ja die Zeitumstände mit sich, Leid, wie alle oder doch sehr viele Menschen es tragen müssen, an dem wir Anteil nehmen, weil wir die Personen besonders kennen. So schrieb die Katholiken- und Kirchenzeitung (München, 3. Jahrgang, Nr. 8): „Pater Mauritius Gisler, Subprior im Benediktinerkloster auf dem Berge Sion, ist nach neuesten Berichten in Alexandrien interniert. Indessen liegt seine 85jährige Mutter auf dem Sterbebette und sehnt sich umsonst nach der Ankunft des Sohnes. So hart ist der Krieg in seinem Ausklingen." Auch P. Franz Dunkel aus dem Sankt Paulushospiz hatte gehofft, im Laufe des Sommers nach Deutschland zu kommen; schließlich mußte er schreiben: „Ich kann vor Friedensschluß mit der Türkei keine Reise machen", und so erhielt er in Jerusalem die Nachricht von dem am 1. September erfolgten Hinscheiden seiner gleichfalls 85jährigen Mutter. R. I. P.

Der Gesundheitszustand der wenigen deutschen Priester, die im Heiligen Lande verbleiben konnten, läßt manches zu wünschen übrig, was sehr zu bedauern ist, weil es für einen ganz gesunden Herrn an Arbeit nicht fehlen würde. Besonders Herr P. Sonnen aus dem Sankt Paulushospize, der im Vulgärarabischen ausgezeichnete Kenntnisse und Übung hat, mußte verschiedentlich Arbeiten ablehnen. Von den deutschen Lazaristen sind nur noch die Patres Schmitz, Dunkel, Sonnen und Taepper im Heiligen Lande, die anderen sind teilweise auf ziemlich abenteuerlichen Wegen in der Heimat angekommen.

Wenn Bekannte nach längerer Abwesenheit sich treffen, plaudern sie wohl zuerst über manche sehr unbedeutende Dinge. So ist schließlich aus diesem ersten Berichte eigentlich nur eine Plauderei geworden. In absehbarer Zeit können wir hoffentlich von Geschehnissen berichten, die mehr von allgemeinem Interesse sind: von

dem neuen Patriarchen der katholischen Griechen, von dem Plane der Errichtung eines biblischen Institutes in Jerusalem, von der Grundsteinlegung der Gethsemanikirche, von der Grundsteinlegung einer Kirche auf dem Tabor usw. usw.

Ein sehr gelehrter Herr hat gemeint, daß den Bewohnern Jerusalems eine gewisse Nervosität eigentümlich sei, daß man sogar schon in den alttestamentlichen heiligen Büchern Einzelheiten finde, die mit der jetzigen Nervösität der Heiligen Stadt eine bemerkenswerte Ähnlichkeit aufwiesen. Trotz alledem kann man sagen, daß vor dem Kriege ein ziemlich friedliches Zusammenleben der verschiedenen Völker und Orden katholischen Glaubens sich entweder schon tatsächlich zeigte oder wenigstens sich immer mehr anbahnte. Es war noch nicht alles vollkommen, das kann man aber der erwähnten Nervösität zuschreiben und besonders den vielen Neugründungen, die man in den letzten fünfzig Jahren in der Heiligen Stadt aufkommen sah. Hoffentlich wird das Gefühl der Zusammengehörigkeit unter den katholischen Anstalten, besonders unter den katholischen Orden, nach dem Kriege lebensvoll in Erscheinung treten; es sind dafür schon die besten Anzeichen vorhanden von seiten des lateinischen Patriarchats und der Kustodie der Franziskaner, um nur die internationalen Anstalten zu nennen. Von den französischen Dominikanern wird man das nämliche erwarten dürfen, da sie vor dem Kriege gelegentlich darauf hinwiesen, daß ihre Bibelschule einen internationalen Charakter habe. Genaueres wird hoffentlich für unsere folgenden Berichte vorliegen.

Köln. P. Adolf Dunkel.

Mitteilung.

Herr Professor Dr. Fleig (Freiburg i. Br., Herrenstr. 9) ist mit der Lebensbeschreibung des Legationsrates Dr. Moriz Lieber, Camberg (Nassau) beschäftigt. Lieber war 1849 an der Gründung des Bonifatiusvereins beteiligt. Es ist für Herrn Professor Dr. Fleig von Interesse, daß ihm die für diese Vereinsgründung in Betracht kommenden Lieberbriefe zugänglich werden. Er bittet deshalb, die Briefe an ihn zu schicken; nach Abschrift gehen sie an die Eigentümer zurück.

Die Schriftleitung.



(10. 12. 19.)



„Neu-Deutschland",
Verband katholischer Schüler höherer Lehranstalten.

Von Generalsekretär L. Esch S. I., Köln a. Rh.

Gern entsprechen wir dem Wunsche der Redaktion, über die Eigenart, die Organisation und die bisherige Entwicklung des am 31. Juli 1919 ins Leben gerufenen Verbandes katholischer Schüler höherer Lehranstalten „Neu-Deutschland" eine kurze orientierende Darstellung zu geben. Naturgemäß können wir heute nur einige Punkte berühren. Wir hoffen aber, wiederholt noch Gelegenheit zu haben, über unsere Arbeit zu berichten.

I. Warum wurde der Verband gegründet?

Von der ganzen deutschen Jugend waren wohl bis vor kurzem die Schüler höherer Lehranstalten am wenigsten durch unsere katholischen Organisationen erfaßt. Es lag dies vor allem in den entgegenstehenden Verordnungen der Regierung und der Schule. Durch den Erlaß des Ministeriums für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung vom 27. November 1918 wurde endlich die für die evangelischen Bibelkränzchen und andere Vereinigungen schon längst gewährte Freiheit auch der katholischen Jugendbewegung zugestanden. Es ist nach diesem Erlaß, wie uns auf eine Eingabe eigens bestätigt wurde, den Schülern gestattet, ohne jemand um Erlaubnis zu fragen, unpolitische Vereine jeglicher Art zu bilden und auch mit den Schülern anderer Anstalten in Verband zu treten. Es besteht also kein legales Mittel mehr, eine Vereinigung der Schüler zu unterbinden, ganz gleich, welchen Zweck diese verfolgt. Die einzige Bedingung ist: Ausschluß der Politik. Letzteres wurde im Anschluß an die Vorgänge in Essen, bei denen die „Entschieden Jugendlichen" sich in radikalster Weise hervortaten, nochmals eingeschärft. Die Freiheit ist von der Jugend mit großer Freude begrüßt worden. Allenthalben drängt man nun zur Tat. Es liegt ja das Bedürfnis, sich zusammenzuschließen, Vereine zu bilden, in den jugendlichen Herzen tief begründet. Wenn wir nun nicht rechtzeitig diesen Drang in die rechten Bahnen leiteten, bestand die große Gefahr, daß Vereine gegründet wurden, die große Gefahren in sich bergen. Da hieß es sogleich auf den Plan treten! Das ist durch die Gründung unseres Verbandes geschehen.

Drei Beweggründe waren vor allem maßgebend.

Zunächst hieß es, eine Abwehraktion zu schaffen gegen Jugendbewegungen, die in ihren Auswirkungen mit unseren Anschauungen sich nicht vereinigen lassen. Wir denken vor allem an die freideutsche Jugendbewegung. Diese Bewegung kurz zu charakterisieren dürfte sehr schwierig sein. Sie schillert

in allen Farben. In ihrem Schrifttum finden sich Belege für alle, selbst die entgegengesetzten Anschauungen. Das aber dürfte jedem, der die Bewegung kennt, klar sein, daß sie aufgebaut ist auf der Opposition gegen die bestehenden Autoritäten: Kirche, Schule und Elternhaus. Sie lehnt jegliche Bindung von außen ab, will sich das Leben gestalten nach eigenen Begriffen. Auf moralischem Gebiete werden von Vertretern der freideutschen Jugend Forderungen aufgestellt, die alles bisher Dagewesene überbieten: Das, was wir Unsittlichkeit nennen, ist Recht des Menschen; Unrecht ist nur, es verbergen zu wollen. Wir werden über diese Bewegung in der Verbandszeitschrift „Leuchtturm für Studierende" fortlaufend eigens berichten. Gott sei Dank ist der größte Teil unserer katholischen Jugend nicht gewillt, bei der „Freideutschen Jugend" mitzumachen. Bei dem sozialistischen Standpunkt vieler „Freideutschen" ist es klar, daß auch parteipolitisch bei ihnen die größten Extreme vertreten sind. Wenn in einer katholischen Stadt Primaner das kommunistische Abzeichen auf der Weste tragen, wenn in einer anderen katholischen Stadt die Schüler mit Vorliebe in die sozialistischen Versammlungen gehen, wenn auf unseren Hochschulen in kurzer Zeit schon über 70 kommunistische Ortsgruppen entstanden sind, darunter eine mit 250, eine andere mit 300 Mitgliedern, so zeigt dies doch, daß es Zeit ist, zur Gegenwehr sich zu rüsten. Besonders bedenklich wird die Lage dadurch, daß große Teile des Wandervogels in ihrer Gesinnung sowohl als auch äußerlich zur freideutschen Jugend halten. Das also ist unsere erste Kampfstellung. Wir wollen die ganze katholische Jugend der höheren Schulen, die gesonnen ist, Front zu machen gegen diese freideutsche Untergrabung der Fundamente unseres Volkslebens, Autorität und Sittlichkeit, zum Kampfe sammeln.

Eine weitere Gefahr droht von den interkonfessionellen Jugendbünden. Diese belegen die freie Zeit des Schülers derart, daß für eine dringend notwendige konfessionelle Beeinflussung nicht mehr viel Zeit übrig bleibt, so der Deutschnationale Jugendbund, dessen rein nationale Ziele wir durchaus achten. Wir brauchen wohl an dieser Stelle nicht zu begründen, warum unsere Jugendbewegung katholisch, also konfessionell sein muß. Wir müssen es dem hochseligen Herrn Kardinal von Hartmann und den anderen hochwürdigsten Herren Bischöfen danken, daß sie so schnell mit der Gründung des Verbandes an die Öffentlichkeit getreten sind, weil wir gerade darum früh genug auf dem Plan waren.

Wir möchten ausdrücklich betonen: Nicht gegen die evangelischen Mitschüler wenden sich unsere Neu-Deutschen. Würde unser Verband dazu beitragen, den Riß, der in unserem Vaterlande ist, noch zu vertiefen, so wäre seine Gründung zu bedauern.

Der zweite Grund, der zur Gründung des Verbandes führte, liegt noch tiefer. Namentlich in den Großstädten wird in immer steigendem Maße und in immer früheren Jahren die Sittlichkeit unserer Schüler bedroht. So viel Gelegenheiten, die Unschuld zu verlieren, bieten sich im Kino, Varité usw. und leider auch im Bordell (es gibt dort schon Abonnements für Gymnasiasten), daß es unsere ernsteste Sorge sein muß, Vorbeugungsmaßregeln zu treffen. Wir müssen den Schüler in seiner freien Zeit derart beschäftigen, daß er nicht mehr das Verlangen hat nach zweifelhaften Genüssen. Das aber geht nur, wenn wir ihm edle, positive Aufgaben stellen, ihn beschäftigen mit Kunst, Literatur, Musik, sozialen Studien und sozialen Arbeiten. Ferner müssen

wir ihm eine reiche Gelegenheit bieten, seine Freude zu finden in Sport, Unterhaltungen aller Art und Wanderungen. Auch hier dürfte positives Arbeiten mehr Nutzen bringen als Klagen und selbst als Predigen.

So erreichen wir auch das dritte: Seit Jahren beklagen wir schon, daß ein großer Teil der gebildeten Welt uns verloren geht Man hat nach den Ursachen gesucht. Die Gründe, die die einen angaben, wurden von den anderen bekämpft. Alle sind einig, daß der Abiturient im allgemeinen heutzutage nicht das hinreichende religiöse Wissen und auch nicht die hinreichende sittliche Kraft zur Universität und ins Leben mitbringt, um allen Angriffen und allen schädlichen Einflüssen Trotz zu bieten. Schon oft haben die Religionslehrer der höheren Lehranstalten über die allzu große Kürze der ihnen zu Gebote stehenden Zeit geklagt; wiederholt haben sie vor allem für die höheren Klassen eine dritte Wochenstunde für ihren Religionsunterricht verlangt, aber ihre Wünsche haben keine Aussicht auf Erfüllung. Auch da möchte unser Verband helfen. Als Mittel wählt er apologetische Zirkel und religiöse Konferenzen, die die Hauptschwierigkeiten des betr. Alters berücksichtigen. Wo immer es sich macht, wird eine Kongregation eingerichtet werden. Das wichtigste scheint aber zu sein, daß der junge Mensch Jahre hindurch in einem Verein von Freunden ist, in dem eine durchaus katholische Luft weht. Das wirkt erfahrungsgemäß besser als viele Vorträge.

Es sind große Ziele, die wir haben, so große, daß mancher vielleicht zweifelt, ob wir sie erreichen werden. Gott sei Dank beweist die Geschichte der katholischen Gymnasiastenvereinigungen in den Städten, in denen seit Jahren schon solche bestehen, daß die Ziele nicht zu hoch gesteckt sind.

Eines dürfen wir wohl noch hinzufügen: Keiner kann mit Sicherheit sagen, wie die Zukunft sich gestalten wird. Vielleicht wird der Religionsunterricht noch mehr aus den höheren Schulen hinausgedrängt. Sollte das eintreten, dann haben wir in unserem Verbande eine Organisation, die die Schüler in anderer Form geschlossen zum Religionsunterricht führen kann. Wenn aber die jetzige gesetzliche Regelung des Religionsunterrichtes bleibt, so muß es naturgemäß unser Ziel sein, alle Mittel anzuwenden, die Schüler zum Besuch des Schulgottesdienstes und des Religionsunterrichtes zu veranlassen. Schon macht sich an manchen Orten ein Nachlassen in der Beteiligung bemerkbar. Und doch geht es einstweilen noch, wenn wir so sagen dürfen, nach dem Gesetze der Trägheit weiter. Ob aber nicht mit Sicherheit größere Schwierigkeiten zu erwarten sind, wenn die Schüler schon von Sexta an wissen, daß sie zur Teilnahme nicht verpflichtet sind? Bestehen dann lebenskräftige Ortsgruppen unseres Verbandes an den Anstalten, so ist ohne weiteres eine Vereinigung von Aposteln für die gute Sache vorhanden.

II. Welches sind die Mittel des Verbandes?

Es kommen in Betracht:

1. Mittel religiöser Natur. Sie wurden schon angedeutet. Den Hauptwert legen wir auf das ganze echtkatholische Leben im Verein, das sich nicht so sehr in einer großen Anzahl von religiösen Übungen zeigen soll als vielmehr in der Selbstverständlichkeit, mit der alles im ganzen Vereinsleben vom katholischen Standpunkte aus beurteilt wird. Hiermit ist von selbst Reinheit in Wort und Tat verknüpft. Eine frohe, reine, glaubens-

starke Jugend ist unser Ideal und tut uns not. — In den apologetischen Zirkeln sollen die aktuellen Schwierigkeiten besprochen werden. Es fehlt unseren Universitätsstudenten vielfach an Wissen auf dem Gebiete des Glaubens wie an Schlagfertigkeit. Darum wird man in unseren apologetischen Zirkeln auf beides achten müssen. Die Schüler sollen selbst das Referat über die zur Verhandlung stehenden Fragen halten, sodann soll eine Diskussion stattfinden. Der fachmännische Beirat des Zirkels soll nicht eher ruhen, bis alle Schwierigkeiten durchgesprochen sind. Er wird selbst auf diejenigen aufmerksam machen, die noch nicht erörtert wurden. Damit die Mitglieder sich offener aussprechen, beteiligen sich manche Religionslehrer absichtlich nicht an diesen Zirkeln. — Die religiösen monatlichen Konferenzen haben den Zweck, in Form einer Exerzitienkonferenz die besonderen inneren Schwierigkeiten des betreffenden Alters praktisch zu behandeln. Es wird eine Trennung nach Ober- und Unterklassen notwendig sein. Mit großem Erfolge werden auch eigene Konferenzen für Oberprimaner und abgehende Untersekundaner gehalten. Eine kurze Andacht schließt sich an; Gelegenheit zur persönlichen Aussprache, gleich nachher oder in den folgenden Tagen, wird viel Gutes stiften können.

2. Wissenschaftliche Zirkel. Die Einrichtung der Zirkel ist im allgemeinen folgende: Eine nicht zu große Anzahl gleichaltriger und möglichst gleichgesinnter Schüler tut sich zusammen zur Pflege eines bestimmten wissenschaftlichen, künstlerischen oder sozialen Gebietes. Die äußere Leitung des Zirkels liegt den Grundsätzen unseres Verbandes entsprechend in der Hand eines Vorsitzenden, den die Mitglieder selbst aus ihrer Mitte wählen. Jeder Zirkel hat einen fachmännischen Beirat, der die wissenschaftliche Leitung hat, das Material für die Referate besorgt usw. Hier bietet sich die beste Gelegenheit, die katholischen weltlichen Oberlehrer zur Mitarbeit einzuladen. Es ist dies an verschiedenen Stellen mit bestem Erfolg geschehen und kann aus naheliegenden Gründen nicht warm genug empfohlen werden. — Zweck der wissenschaftlichen, literarischen und künstlerischen Zirkel ist ein doppelter. Es soll positives Wissen vermittelt, und es soll ein selbständiges Urteil herangebildet werden. Die Unselbständigkeit des Urteils ist ja einer der Gründe, warum unsere jungen Leute oft alles loben, was in der Zeitung oder von ihren Bekannten angepriesen wird, mag es auch noch so minderwertig sein. In den Zirkeln soll der Schüler sich fragen: Warum ist das klassisch, warum ist das schön, warum ist das abzulehnen? Das wird nicht von heute auf morgen gelernt, aber wir müssen in den Gymnasialjahren damit anfangen. — In den sozialen Zirkeln soll keine Politik getrieben werden. Darauf halten wir nicht nur wegen des äußeren Grundes, daß es durch die Schule verboten ist, sondern auch aus evidenten erzieherischen Gründen. Es soll aber Verständnis für die sozialen Fragen geweckt werden. Das geschieht durch Vermittlung des theoretischen Wissens über den Inhalt der sozialen Frage, über die Wege, die zu ihrer Lösung versucht werden, über die Probleme, die noch zu lösen sind. Daran sollen sich Besichtigungen anschließen. Unsere Abiturienten traten bisher vielfach ins Leben mit einer geringeren Kenntnis der tatsächlichen Verhältnisse in unserem Volke, als sie der Lehrling besaß, der nur die Volksschule besuchte und kurze Zeit in der Lehre gewesen war. Das ist wohl eine der Ursachen, warum verhältnismäßig viele Universitätsstudenten sich als Kommunisten ausgeben. Oft rührt es eben her

aus einer Unkenntnis der Probleme verbunden mit einem falsch geleiteten Idealismus. Dem dürfte unser sozialer Zirkel vorbauen, indem er das Material zur Beurteilung der Verhältnisse bietet. Wir verbinden noch ein weiteres Ziel hiermit. Wir möchten unter unseren Primanern Vinzenzgruppen gründen, in denen praktische soziale Arbeit geleistet wird.

3. Unterhaltungsabende, Sport, Wanderungen. Alles soll dienen der Beförderung der Freundschaft, der Freude und der Gesundheit. Die Unterhaltungsabende, die wir uns monatlich einmal denken (mitunter auch für die Eltern), sollen verschönert werden durch Orchester- und Theateraufführungen. Für die Wanderungen hoffen wir einen den katholischen Anschauungen grundsätzlich entsprechenden Wanderbund gründen zu können.

III. Unsere Organisation.

1. Die Satzungen des Verbandes, seiner Gaue und der Ortsgruppen in den Grundrissen festzulegen, ist Sache des Verbandstages, der am 28. Dezember in Köln stattfand. Der Satzungsentwurf hat als Hauptleitsätze: Konfessionalität und Jugendbewegung. Daß wir letzteres so scharf betonen, hat seinen Grund zunächst in der Überzeugung, daß wir den Gegnern gegenüber, die alle mächtige Jugendbewegungen haben und gerade deshalb so viele anziehen, nur etwas Ebenbürtiges in einer großen katholischen Jugendbewegung, nicht in einer katholischen Jugendpflege gegenüberstellen können. Ferner werden so am besten die Kräfte der Jugend zur tätigen Mitarbeit geweckt. Das Nähere wird jeder, der sich dafür interessiert, aus den Satzungen ersehen können. Man möge sich unter Einsendung des Portos an die Zentrale (Anschrift: Köln, Albertusstraße 36) wenden.

Unsere Auffassung über das Verhältnis des Verbandes zur Schule ist niedergelegt in einer Abmachung mit dem Provinzialschulkollegium in Münster. Es wird vielleicht gut sein, die Abmachung hier wörtlich abzudrucken: „Der Verband ist gegründet unter Voraussetzung des Erlasses des Ministers für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, November 1918. Dieser Erlaß gibt den Schülern völlige Freiheit zur Gründung von Vereinigungen und Verbänden. Verboten sind nur politische Vereine. Da der Verband grundsätzlich und tatsächlich sich nicht mit Politik befaßt, besteht kein legales Mittel, seine Tätigkeit zu beschränken. Es entspricht zudem nicht dem Geiste der jetzigen Gesetzgebung und der neueren Entwicklung des Staatslebens, auf Umwegen die Freiheit der Schüler, die sich als Mitglieder beteiligen wollen, oder die Freiheit der Lehrer, die ihre Kraft dem Verbande zur Verfügung stellen wollen, zu beschränken. Die Arbeiten des Verbandes sind also Veranstaltungen, die neben der Schule bestehen, um die deshalb die Schule sich weder hindernd noch fördernd (durch Gewährung von Schulräumen, Licht, Heizung usw.) zu bekümmern hat. Der Religionslehrer wird für die Vereine sorgen nicht als Lehrer, sondern als Freund der Jugend, der Schüler nicht als Schüler, sondern als freier Mensch, der an seiner Selbsterziehung arbeiten will.

2. In Anbetracht dessen, daß der christliche Charakter der Schule und damit eine Schulerziehung, die auf dem Boden der christlichen Grundsätze d. h. zugleich der staatserhaltenden Grundsätze steht, für die Zukunft nicht mehr gewährleistet ist, ist es verständlich und zu begrüßen, daß die christlichen

Konfessionen andere Wege suchen, um eine Erziehung sicherzustellen, die ihren Überzeugungen entspricht. Diese Erziehung zu charaktervollen, prinzipientreuen Persönlichkeiten kann aus den verschiedensten, leicht ersichtlichen Gründen nur eine konfessionelle sein. Insofern ist das Programm des Verbandes zu begrüßen für jeden, der das Christentum für berechtigt hält.

3. Es ist nicht zu leugnen, daß einem, der das Programm des Verbandes liest, das Bedenken aufsteigt, ob nicht seine Durchführung zur Absonderung der Katholiken von den Protestanten führen kann. Wie von authentischer Seite versichert wird und wie die Erfahrung in Städten, in welchen ähnliche Vereinigungen seit Jahren bestehen, beweist, dürfte diese Befürchtung nicht zutreffen. Die Vereinigung beschäftigt den Schüler nämlich nur an einigen Tagen im Monat und läßt den größten Teil der Zeit frei für den Verkehr mit allen wie bisher. Ferner wird der Sonntag im allgemeinen nicht belegt. Selbstredend sind Andersgläubige zu den Veranstaltungen, die nicht speziell religiös sind, als Gäste stets willkommen.

4. Wo Sportveranstaltungen an den Schulen schon bestehen, die den Bedürfnissen der Schüler genügen, wünscht die Leitung des Verbandes keine Neugründungen solcher Sportvereine. Die Verbandsleitung ist zudem stets bereit, Schwierigkeiten, die trotzdem auftauchen, zu regeln."

IV. Wachsen des Verbandes.

Bis zum 15. November waren 71 Ortsgruppen bei der Zentrale angemeldet. Am 25. Dezember waren es schon 103 Ortsgruppen mit gegen 10000 Mitgliedern. Es sind darunter folgende Städte: Aachen, Altenessen, Andernach, Ahrweiler, Breslau, Bonn, Boppard, Coblenz, Cornelimünster, Danzig, Dortmund, Essen, Elberfeld, Fritzlar, Fulda, Freiburg i. Br., Frankfurt, Geldern, Gleiwitz, Gießen, Hamburg, Hamm, Hörde, Hannover, Iserlohn, Jüchen, Katernberg, Kelkheim, Köln, Konstanz, Kassel, Ludwigshafen, Laubau, Limburg, Linz, Lingen a. E., Mannheim, Münster, Mülheim a. d. Ruhr, Montabaur, Neheim, Neuß, Oberhausen, Opladen, Odenkirchen, Offenbach a. Main, Osnabrück, Paderborn, Plauen i. V., Remagen, Sittard, Speyer, Steele, Spandau, Trier, Volkmarsen, Vohwinkel, Wipperfürth. Die Zahl der Mitglieder ist noch nicht genau festgestellt. In einer großen Zahl von Städten ist man mit der Gründung von Ortsgruppen beschäftigt. Der Verband wird sich auch weiter mächtig entwickeln, wenn die Herren Religionslehrer, die ja in erster Linie an ihm interessiert sind, sich weiter mit ganzer Kraft der Sache annehmen. Dafür aber bürgt der apostolische Eifer dieser Herren und ihre Liebe zur studierenden Jugend. Viele Herren des Pfarrklerus sowohl als auch Mitglieder der verschiedensten Orden helfen gern mit an dem großen Werke.

Auf Deutschlands hohen Schulen.

Von Professor Hermann Hoffmann, Breslau.

Wir hatten eine strenge Schulzeit. Und das danke ich meinen Lehrern ewig. Aber diese Schulzeit war freudlos. Rudern war verboten. Vertrauen zu den Lehrern fehlte. Verkehr außerhalb der Schule zwischen ihnen

und uns gab es nicht. Was wir neben der Schularbeit taten, versteckten wir vor ihnen. Als wir die Reifeprüfung bestanden hatten, verbrannten wir die Schulbücher. Der Weg zu jugendlicher Freude war uns unbekannt. Verbotenes Bier trinken war alles, was wir auf dem Wege zu Freude und Freundschaft fanden und kannten. Aber unser Verstand wurde gut ausgebildet. Wir waren ja auf einer höheren „Lehranstalt“. Vielen ging es in den letzten Jahrzehnten ähnlich, ein wenig besser oder schlimmer vielleicht. Im religiösen Leben ging es ebenso. Wir hatten unseren schulplanmäßigen Religionsunterricht und jedes Vierteljahr gemeinsamen Sakramentenempfang.

Was im Lehrplane stand, geschah. Was innerhalb der Schulstunden möglich war, wurde getan. Wir hatten den Eindruck, daß wir außerhalb der Schulstunden und der Schule für die Lehrer nicht vorhanden waren.

Das beruhte auf Gegenseitigkeit. Wie vieles ist seitdem anders geworden. Zuerst nahmen sich wohl die Abstinenzvereine der Gymnasialjugend an. Die Germania sammelte abstinente Gymnasiasten. Die Wehrlogen der Guttempler taten es auch. Dann kam die evangelische Kirche und schuf die vielfach recht tüchtigen Bibelkränzchen. Da uns die Marianischen Kongregationen vom Kultusminister seit den Kulturkampftagen verboten waren, entstanden auch auf katholischer Seite Bibelkränzchen. In Mainz wirkte seit langem die Juventus; allen einengenden Bestimmungen zum Trotz hat sie segensreich gewirkt und hätte vorbildlich sein können. Dann kam weitere Jugendpflege. Rudervereine wurden begünstigt. Die militärische Vorbereitung der Jugend kam auf, die Jugendwehr und die Wehrkraftvereine. Die Pfadfinder machten wir den Engländern nach. Der Wandervogel (W. V.) kam, als Notwehr, als Selbsthilfe der Jugend: die Jugendbewegung war geschaffen.

Die Anfänge waren wild und stürmisch; es war in der Reaktion gegen die einseitige Verstandesbildung, eine Flucht der Jugend in die freie, verantwortliche Tat, in der Reaktion gegen den Druck durch die Familie, durch die Schule, die Flucht aus dem Steinmeer der Großstadt in die Natur. Aus dem Chaos wilden Hinausstürmens wurde Ordnung. Die Lebensgesetze der Staatenbildung wurden in der Jugend lebendig. Aus den Mengen und Massen, die ohne Ordnung der Stadt entströmten, sonderten sich Lebensmittelpunkte, Ordnungen, Gemeinschaften, um bestimmte Menschen als Führer geschart. Die lebendige Zuneigung von Mensch zu Mensch, die Anziehungskraft der Führernatur war Prinzip dieser Gemeinschaftsbildung. So erarbeitete sich die wandernde Jugend zunächst einen neuen Lebensstil im Verkehr mit der Natur, der Heimat, dem Volke. Einfachheit, Selbsthilfe, Abhärtung, Liebe zu Natur und Volk, Feindschaft gegen Europas übertünchte, unechte Sitten, neue Kameradschaft: Freiheit, Freundschaft, Freude waren die Grundlagen, auf denen sich ein neues Reich der Jugend erhob.

Erst war es Revolution, mit allen Mitteln nimmt seit 1898 eine schäumende und brausende Jugend den Kampf auf um Selbständigkeit und Selbstmächtigkeit, mit Feuer und Begeisterung. Seit 1904 beginnt die sieghafte Ausbreitung. Je mehr die Bewegung ins Breite ging, um so mehr trat dieses Revolutionäre zurück, das rein Verneinende und Vernichtende, gegenüber dem Willen, als Jugend schon mitzuarbeiten an der Wiedergeburt, an der Aufartung des Volkes.

Das Wandern, das ungebundene Zigeunerleben lockte viele, die des Geistes bar waren. Wilde W. V. haben das Wandern in Verruf gebracht

bei vielen. Dem W. V. ist das Wandern gar nicht die Hauptsache, ein Mittel, vielleicht das wichtigste, ist es ihm in seiner Erziehungsarbeit. Selbständigkeit, Freiheit ist ihm die Hauptsache. Das hat natürlich manchen Nachteil im Gefolge. Die Freiheit streift manchmal die Grenzen der Ungebundenheit, die Freiheit streift in der Ablehnung der Autorität manchmal die Grenzen der Revolution, der Ablehnung aller Alterserfahrung. Der W. V. hat das oft und schwer büßen müssen. Die Zerfahrenheit, die Grundsatzlosigkeit, die Zerrissenheit, unaufhörliche Spaltungen sind eine Folge davon. Den Unsegen dieser Spaltungen fühlt man. So erfolgte wirtschaftlicher Zusammenschluß, und der „Bund der Bünde" arbeitet recht aussichtsreich an einer endgültigen Vereinigung all der verschiedenen Verbände. Kommt sie zustande, dann wird die Anziehungskraft des W. V.s noch viel, viel größer werden. Dann wird er noch viel zielbewußter an der Herausbildung einer eigenen Jugendkultur arbeiten. Dann wird er noch viel mehr Beifall finden bei alt und jung, die eine Tat darin sehen, das Jagen nach Geld und Gut und Amüsement durch freieres, geistiges Genießen und schönere Geselligkeit, die eklen Schiebetänze durch die edlen Volkstänze, Gassenhauer und Operette und Grammophon durch Volkslied und Zupfgeige zu überwinden.

1813-Jahrhundertfeier. Deutschlands Schmach und Ehre, Untergang und Aufstieg, Niederlage und Sieg zwangen alles Erinnern auf sich. Der deutschen Jugend heiligstes Opfern, herrlichste Tat, selbstloseste Hingabe erstand wieder in unserer Erinnerung. In bewußtem Gegensatz zu den amtlichen Erinnerungsfeiern mit Hurra und Kommers und Selbstbeweihräucherung luden vierzehn Jugendvereinigungen, darunter vier Wanderbünde, die zwei Vereinigungen der abstinenten Gymnasiasten und Studenten, zum ersten Freideutschen Jugendtag auf den hohen Meißner ein. Der Aufruf stellte ein gemeinsames Mindestprogramm dar. Die Jugend hatte ihre passive Rolle des Lernens satt, hatte es satt, nur Anhängsel des älteren Geschlechtes zu sein, sie verlangt ihr Recht auf Jugend. Ihre Einzelarbeit empfanden sie als den besonderen Ausdruck eines ihnen allen gemeinsamen Gefühls vom Wesen, Wert und Willen der Jugend. Die Begeisterung auf dem hohen Meißner ging gar hoch. Leuchtenden Auges hat im Felde mir mancher Teilnehmer davon berichtet. Arbeit an sich selber und Verteidigung ihres Rechtes, aus eigener Bestimmung, vor eigener Verantwortung, mit innerer Wahrhaftigkeit ihr Leben zu gestalten, darin waren alle Teilnehmer einig. Traub, Avenarius, Popert und auch Wyneken waren die Hauptsprecher. Allerdings hat die Freideutsche Jugend (F. J.) seinem Geiste sich widersetzt. Freilich ist trotzdem noch genug bei den Freideutschen geblieben, was bedenklich macht, und im Verlaufe der Entwicklung mancherlei dazugekommen, was geradezu abstößt. Sie sind parteipolitisch während der Revolution als Vorspann des Radikalismus benutzt worden. „Die F. J. schwebt noch in Gefahr, an radikalen Parteidogmen kleben zu bleiben," schreibt einer ihrer Freunde.

In dem Widerstreit zwischen Autorität und Freiheit hat diese Jugendbewegung sich einseitig auf die Seite der Freiheit gestellt. Das ist ihr Fehler. Das führt zu einer Kampfstellung gegen das Bestehende in Sitte und Brauch, oft auch in Sittlichkeit und Religion. Indifferentismus in religiösen und konfessionellen Dingen zeigt sich vielfach.

Was tat die katholische Jugend? Da sie nicht anders geartet ist wie die andere Jugend, machte sie mit, vielfach mit Begeisterung. Sind es nicht

Hunderte oder Tausende von katholischen Jungen, die zum W. V. gingen? Zum W. V. und damit zur F. J.? Ist das erfreulich? Soll das immer so weitergehen? Unfruchtbares Schimpfen und Wettern, grundsatztreues Überreden usw. hat gar keinen Zweck. Jeder katholische W. V. wird sagen, das Gefährliche, Bedenkliche gebe es in seiner Gruppe nicht. Jeder katholische W. V. wird sagen, nicht das Schlimme, nein das Schöne, Gute, Echte, Edle am W. V. habe ihn angezogen. Und sicher wird eben in katholischer Gegend der W. V. aus Katholiken bestehen und katholischen Geist zeigen. Aber trotzdem bleibt bestehen, daß der Geist der Bewegung uns nicht willkommen sein kann. Und trotzdem bleibt bestehen, es gibt für unsere Jugend keine engere Freundschaft, keine innigere Gemeinschaft als die der Horde auf mehrtägiger Fahrt beim W. V.: da bleiben die religiös verschieden Gerichteten entweder einander fremd, da muß die Gemeinschaft zerfallen, oder die Verschiedenheit verblaßt und verschwindet. So hat mir noch jeder katholische Junge, jedes katholische Mädel gesagt, die vom W. V. sich abwandten, weil sie die religiöse Luft dort als Katholiken nicht ertragen konnten. Es bleibt dabei, der katholische Theologe in der F. J. ist eine – harmlose Figur.

Der F. J. steht auf katholischer Seite gegenüber der Quickborn (Q.). Er entstand 1909. Zunächst war er abstinenter Schülerverein. Bald wuchs sein Programm; sein Ziel wurde, alles Schöne, Gute, der Gesundung und Erneuerung des Volkes Dienende zu übernehmen und die Gefahren der anderen zu meiden. Der erste deutsche Q.tag auf der Q.burg zu Rothenfels am Main gab der Bewegung Klarheit und Einheitlichkeit. Q. ist der katholische W. V. Er ist echte Jugendbewegung, aber treu katholisch, auf der Grundlage der Abstinenz. Es ist ein großer, ein unüberbrückbarer Gegensatz zwischen Jugendpflege oder Jugendverein oder Jugendorganisation und Jugendbewegung. In einem tiefschauenden Aufsatz der Monatsblätter für den katholischen Religionsunterricht hat R. Guardini diesen Unterschied klargestellt. Q. ist echte Jugendbewegung, verlangt für sich die Freiheit der Selbständigkeit, der Selbsttätigkeit, der Selbstverwaltung. Aber diese Freiheit ist im Q. niemals Ungebundenheit. Die Autorität der Eltern, der Schule, des Staates, der Kirche ist ihm gottgewollt und darum heilig. Aber außerhalb der Schule will Q. sein Gemeinschaftsleben nach jugendlichen Bedürfnissen sich gestalten, ein Reich sich bauen aus eigenem Recht und eigener Kraft. Die Absage an die Alten macht Q. nicht mit. Die Alten sind als selbstgewählte Helfer jederzeit willkommen, als Herrscher sind sie freilich ungebetene Gäste. Das Führerblatt zeigt, wie Q. dieses Recht und diese Freiheit gebraucht in bewußter Verantwortung. Q. ist Bewegung, und Bewegung ist nicht etwas Festes, Dauerndes, Beharrendes, sondern etwas Fließendes, Werdendes, immer neu sich Zeugendes. Die Form ist wenig, die Tat alles. Will die Bewegung leben, braucht sie Führer. Mit deren Eignung steht und fällt alles. Ich sagte schon, das Wesen der F. J. ist die Freiheit. Sie ist das Wesen jeder Jugendbewegung. Sie muß auch das Wesen einer katholischen Jugendbewegung, auch des Q. sein. Es darf kein katholischer Junge sagen dürfen, ich gehe zum W. V., ich gehe zur F. J., weil auf katholischer Seite etwas Derartiges sich nicht findet. Q. muß der katholischen Jugend ein Feld zur freien Betätigung sprossender Kräfte im Zusammenschluß mit Gleichgesinnten geben. Freiheit und Jugend, Freundschaft und Freude soll Q. weiter der katholischen Jugend bieten, auf Fahrt, beim Singabend, im

Landheim und im Stadtnest, beim Wandern, Singen, Lernen und Lesen, Basteln und Arbeiten, im Volkslied und im Volksreigen.

Aber Q. erfaßt nur einen Bruchteil der katholischen Schüler. Die Abstinenz ist ein vorzügliches jugendliches Ausleseprinzip. „Als fühlbarer Verzicht", sagt Guardini, „stellt sie den Charakter auf die Probe und bedeutet auch ein Bekenntnis zu einem neuen Kulturideal." Aber eben die Abstinenz bewirkt, daß nur ein Teil unserer Jugend zum Q. geht. Nun haben wir ja als katholische Jugendbewegung noch die Großdeutsche Jugend, die als Organisation der Seelen in Erweckung der Jugend zu freudiger Tat Schönes leistet. Aber die beiden Formen der Jugendbeeinflussung entsprechen zwei verschiedenen Veranlagungen in unserer Jugend. Ein Teil nur der Jugend ist zum Bahnbrechen und Pfadfinden geeignet und geneigt dazu, es sind aber nicht alle Stürmer und Dränger, es sind nicht alle schaffende Naturen. Es gibt auch bedächtigere, ruhigere, schwerer bewegliche, aufnehmende Jungen. Sie alle können, in eine Organisation eingespannt, zu regerem Leben, zu freudigem Tun herangezogen werden. So haben wir außerhalb des katholischen Bereiches neben der F. J., neben W. V. und Vortrupp und anderen auch Jungdeutschland, auch die Wehrkraftvereine, auch eine nationale Jugend, auch Bibelkränzchen, kurz verschiedene Formen der Jugendpflege, des Jugendvereines, der Jugendorganisation. So hatten wir auf katholischer Seite neben Q. die Juventus, die Vita Nova, die Albertusvereine, die Marianischen Kongregationen (M. K.), die Studienzirkel. Und haben jetzt „Neu-Deutschland (N. D.), Verband katholischer Schüler höherer Lehranstalten". Mir scheint, N. D. ist berufen, viele kleinere, örtliche ähnlich strebende Gruppen in sich aufzunehmen und viele Gruppen im ganzen Vaterlande zu gründen. Da N. D. für seine Elite die M. K. als Ziel hat, wird es vielleicht auch einen großen Teil der Kongregationen mit sich vereinigen. So erscheint N. D. wirklich berufen, bald der größte katholische Jugendverband zu werden. Niemand wird sich mehr über die Gründung von N. D. freuen als Q. Die Q.-Jugend hat schon lange, in der Einsicht, selbst nur einem Teile der katholischen Schüler dienen zu können, verantwortungsbewußt beraten, wie der nichtabstinenten Jugend ihr Recht wird. N. D. füllt diese Lücke aus. Sein Programm ist überreich. Sport und Wandern, Kunst und Wissenschaft, soziale und apologetische Schulung sieht es vor.

So haben wir für die katholische Jugend beide Richtungen: Jugendverein und Jugendbewegung. Selbstverständlich wird im Jugendverein, sei es N. D., sei es die M. K. oder die Juventus, viel Spielraum der Freiheit und Selbsttätigkeit gelassen werden. Hat ja doch z. B. P. Hugger in den Stimmen der Zeit (Juni 1919) die M. K. in Internaten als die katholische freie Schulgemeinde gezeichnet. Beide Richtungen sind in ihrer Eigenart berechtigt, wir sind froh, daß wir sie haben. Aber beide sind so verschieden, daß ein Einswerden, ein Aufgehen des einen im andern ausgeschlossen ist. Und doch stimmen beide, so verschieden die Wege sind, überein in ihrem letzten Hochziel, der Erziehung der sittlich-religiösen Persönlichkeit, der Weckung des Katholizismus der Tat, daß beide sich verstehen und wie Brüder grüßen können. Wir dürfen es alle mit dem Breslauer Fürstbischof halten, der eben — 19. 10. 19 — den M. K. die wärmste Empfehlung widmet, N. D. den Religionslehrern zur Förderung herzlich empfiehlt und hinzufügt: „Die neue Bewegung soll die M. K. weder verdrängen noch ersetzen. Ebensowenig will

dieselbe die frischaufstrebende Q.-Bewegung beeinträchtigen, die wegen ihrer idealen und zeitgemäßen Arbeit bereits an vielen Orten freudige Aufnahme bei der studierenden Jugend gefunden hat und der wärmsten Empfehlung und Förderung wert ist. Sache freundschaftlicher Verständigung wird es sein, einheitliches und vertrauensvolles Zusammenarbeiten herbeizuführen."

Katholisches Deutschland, freue dich! Es ist Leben in deiner höheren Schuljugend. Nicht länger sollen sie zurückstehen hinter Lehrlingen und Gesellen. Sie haben jetzt ihr Vereinsleben und ihre Bewegung. Beides ist gut, beides notwendig; das eine ist, weil es anders ist, nicht weniger wertvoll. Katholisch ist beides. Möge in freudigem Wetteifern jedes der Jugend unserer höheren Schulen sein Bestes geben.

Ich habe sogar eine Hoffnung und einen Wunsch, der über das freundschaftliche Nebeneinander hinausgeht. Ich glaube, unsere Jugend wird bald den Wunsch nach einem einheitlichen Miteinander in irgendeiner Form hegen. Wie tiefempfunden äußerte er sich doch bereits auf dem 1. deutschen Q.tag. Ob so eine Arbeitsgemeinschaft entsteht oder ein Vertreterausschuß oder eine „Neue Jugend", das bleibt sich gleich: gemeinsame Bedürfnisse werden gewiß alle katholischen Jugendverbände einander nähern, ich nenne nur Berufsberatung und Stellenvermittlung und wirtschaftlichen Zusammenschluß und Vermittlung geistlicher Übungen und vieles andere.

Der hl. Augustinus und 1. Joh. 5, 7. 8.

Von Dr. Augustinus Bludau, Bischof von Ermland, Frauenburg (Ostpr.).

Der hl. Augustinus gehört unstreitig zu den scharfsinnigsten, gelehrtesten und vielseitigsten Männern der christlichen Jahrhunderte. Er kannte gewiß die kirchlichen Anschauungen seiner Zeit und legte als Bekämpfer der Häresie einen solchen Eifer in Festhaltung des in der Kirche allgemein Hergebrachten an den Tag, daß ihn sein Zeitgenosse der hl. Hieronymus den „Neubegründer des alten Glaubens" nennen konnte („conditorem antiquae rursum fidei", Ep. 195 inter epist. S. Aug. M. 33, 891). Finden wir in seinen Schriften Spuren von 1. Joh. 5, 7?

In der Schrift gegen den arianischen Bischof Maximinus l. II, 22, 3 gibt er eine Deutung von 1. Joh. 5, 8. Zurückweisend auf die der Abfassung der Schrift vorausgegangene öffentliche Disputation mit dem arianischen Bischof im Jahre 427 oder 428 zu Hippo, deren Protokoll in Collatio c. Maximin. Arianorum episcopo (M. 42, 709–742) noch vorliegt, fordert er (II, 22) wieder Maximinus auf, doch aus den Schriften des A. und N. Testamentes Stellen vorzuweisen, wo von Dingen, die verschiedener Natur und Wesenheit seien[1], gesagt werde, sie seien eins. Denn die Stellen, die er angeführt habe (vgl. c. 20), wie Joh. 17, 11. 21; 1. Kor. 3, 8; Gal. 3, 18 betonen die Substanzeinheit der Menschen unter sich. Diese Stellen, welche die Arianer deuten von der Einheit in der Liebe, die ihnen erfleht werde, sprechen gerade gegen sie, denn die Apostel waren unter sich

[1] Vgl. Th. Gangauf, Des hl. Augustinus spekulative Lehre von Gott dem Dreieinigen, Augsburg 1865, 323 A. 30.

von derselben Natur, Christus erflehte vom Vater (Joh. 17, 11. 21), daß sie auch eins seien „perfectione charitatis et iustitiae[1].“ Vom Vater und Sohn sagen wir: unum sunt, quia unius substantiae duo sunt (Joh. 10, 30), et unus est sagen wir, hinzufügend: unus Deus, unus Dominus, unus omnipotens ... Aber er will seinen Gegner nicht täuschen (falli te nolo). In 1. Joh. 5, 8 sagt der Apostel: Tres sunt testes, spiritus, aqua et sanguis et tres unum sunt. „Sage nicht etwa: Geist, Wasser und Blut sind verschiedene Substanzen und doch sei gesagt: tres unum sunt. Täusche dich nicht, denn dies sind Geheimnisse (sacramenta), bei denen immer zu beachten ist, nicht was sie sind, sondern was sie zeigen, denn es sind Zeichen von Dingen (signa rerum), ein anderes aussagend und ein anderes bezeichnend (aliud existentia et aliud significantia).“ Er zeigt nun an Beispielen, daß verschiedene Dinge selbst eins sein können in dem, was sie symbolisieren, weil sie ein einziges und selbiges Subjekt symbolisieren. Petra et aqua unum sunt = Christus und der hl. Geist sind eins. Bei der Kreuzigung heißt es: der Herr gab seinen Geist auf, aus der geöffneten Seite floß Blut und Wasser (Joh. 19, 30. 34); diese drei, wenn wir sie für sich betrachten, haben verschiedene Substanzen: ac per hoc non sunt unum. „Wenn wir nun das, was durch diese (Geist, Wasser, Blut) bezeichnet ist, erforschen wollen, begegnet uns nicht unschicklich (absurde) die Trinität selbst, welche ist der eine, einzige, wahre, höchste Gott, Vater, Sohn und hl. Geist, von welchen sehr wahr gesagt werden konnte: drei sind Zeugen, und drei sind eins, so daß wir annehmen, mit dem Namen ‚Geist‘ sei bezeichnet Gott Vater, denn von ihm, dem anzubetenden, sprach der Herr, wo er sagte: Geist ist Gott (Joh. 4, 24); mit dem Namen ‚Blut‘ aber sei bezeichnet der Sohn, weil das Wort Fleisch geworden ist (Joh. 1, 14), und mit dem Namen ‚Wasser‘ der hl. Geist, denn wo Jesus vom Wasser sprach, das er geben werde den Dürstenden, sagt der Evangelist: Das aber sagte er vom Geiste, den die an ihn Glaubenden empfangen würden (Joh. 7, 37). – Daß aber Vater, Sohn und hl. Geist Zeugen sind – wer, der dem Evangelium glaubt, bezweifelt es, da der Sohn spricht: ich bin es, der ich über mich Zeugnis ablege, und es legt Zeugnis über mich ab der Vater, der mich gesandt hat? (Joh. 8, 18). Wenn hier auch der hl. Geist nicht dabei erwähnt wird, darf er doch nicht getrennt gedacht werden. Aber auch über ihn schwieg er anderswo nicht, und ihn zeigte er offenkundig genug als Zeugen. Denn als er ihn verhieß, sagte er: er wird Zeugnis über mich ablegen“ (Joh. 15, 27); M. 42, 795.

Augustinus will, um einen aus dem unum in 1. Joh. 5, 8 hergenommenen Einwand zurückzuweisen, dartun, daß V. 8 von der hl. Dreifaltigkeit verstanden werden könne. Er faßt den zu führenden Beweis in die Worte: tres sunt testes et tres unum sunt. Er zeigt daher zuerst, daß die drei: Geist, Wasser und Blut, auf die drei göttlichen Personen eine sichtliche Beziehung haben, und belegt diese Beziehung durch entsprechende Schriftstellen. Dann legt er dar, daß die drei göttlichen Personen auch Zeugen genannt werden können, nämlich Zeugen für den Sohn Gottes. Auch dies belegt er durch Bibelstellen. Somit hat er bewiesen: Die Zeugen Geist, Wasser und Blut sind eins, weil Vater, Sohn und hl. Geist, die durch jene

[1] S. zur Erklärung von Joh. 10, 30; 17, 11 Maldonat, Comment. in quatuor Evangelistas II, Moguntiae 1874, 769, 950.

symbolisiert werden und gleichfalls Zeugen sind, eins sind. – Warum hat er nicht V. 7, wenigstens zur Illustration herangezogen, wenn er in seiner Bibel stand? Er will beweisen, daß Vater, Sohn und Hl. Geist drei Zeugen von der Wahrheit des Sohnes genannt werden können. Welchen besseren Beweis konnte er dafür haben als die Worte in V. 7: tres sunt, qui testimonium dant in coelo, Worte, „quae potius ipsam thesim formulare videntur quam corroborare"[1]. Dennoch übergeht er diese Stelle, „locum tam mire fulgentem"[2], durchgeht die Evangelien, um Texte zusammenzusuchen, in welchen die drei göttlichen Personen Zeugen genannt werden, obwohl ihm 1. Joh. 5, 7, wo ausdrücklich von ihnen gesagt ist: testimonium dant in coelo, zur Verfügung gestanden hätte! Die Ausrede Le Hirs[3]: „il se défend sur le terrain qu'il n'a point choisi, où son adversaire l'a défié", hilft da nicht. Maximin hat gar nicht in Wirklichkeit den Einwand erhoben, sondern Augustinus machte ihn sich selbst. Er konnte sehr wohl bei der allegorischen Erklärung von V. 8, selbst wenn er zu ihr sich durch seinen Gegner veranlaßt gesehen hätte, V. 7 zur Beleuchtung und Beweisführung heranziehen. Wenn er es nicht tat, „cum certitudine concludendum videatur, S. Augustinum versum nostrum septimum non legisse aut saltem non agnovisse"[4].

W. Arendt[5] ist der Ansicht, Augustinus habe V. 7 nicht anführen wollen, um nicht die Argumentation zu verwirren (ad intricandam argumentationem); deshalb führe er nur die Texte aus c. 20 an, die Maximin nicht zurückweisen konnte, um so mehr, als an den beiden Evangelienstellen ausdrücklich von der Zeugnisablegung des Sohnes und des Hl. Geistes die Rede ist, die er hier mystice eruierte. Aber würde die Anführung von V. 7 nicht eine Erleichterung des Beweises gegeben haben, und lag in V. 7 nicht erst recht vor eine „litteraliter expressa testificatio" nicht bloß des Sohnes und des Hl. Geistes, sondern aller drei göttlichen Personen?

Nach Bengel[6] hätte dem hl. Augustinus unmöglich die Stelle 1. Joh. 5, 7 unbekannt bleiben können, da er lebte „in climate, in quo et antecessores et successores libris usi fuere dictum exhibentibus". Er müsse besondere Gründe gehabt haben, die Stelle zu übergehen; er habe sich wohl in Italien an Handschriften gewöhnt, welche das Diktum fortließen, und deshalb als er in Afrika in Handschriften es vorfand, an seiner Echtheit gezweifelt. Semler[7] fragt mit Recht: „War etwa Augustinus sonst so sehr vorsichtig und gelehrten Zweifeln ergeben? Oder war die Sache so klein, daß er es stets mit Stillschweigen übergeht und nicht nachfragen mochte, ob sich irgendwo Kodizes fanden, die eben das lasen, was er soll

[1] L. Janssens, Summa theologica III, Friburgi Brisg. 1900, 149.

[2] Janssens 149.

[3] Études bibliques, Paris 1869, 48; so auch Bengel, Appar. crit. ed. 2, Tubingae 1763, XX, 466. De Rubeis, De tribus in coelo testibus (1755) in Thesaurus Theologicus III, Venetiis 1762, 60 ff.

[4] Janssens 149; vgl. Cornely, Historica et critica introductio in Nov. Test. libros sacros III, Paris 1885, 675 n. 12. A. Plummer, The Epistles of S. John, Cambridge 1896, 165; Künstle, Das Comma Ioanneum, Freiburg i. Br. 1905, 7.

[5] Analecta ecclesiast. 1902, 41.

[6] A. a O. 466; p. 465: „Aug. potius dissimulanter tractavit hoc dictum, quam ignoravit."

[7] Histor. und krit. Sammlungen über die sog. Beweisstellen in der Dogmatik. Erstes Stück über 1. Joh. 5, 7, Halle und Helmstedt 1764, 390.

nach Bengels Vermutung in einigen afrikanischen Kodizes gefunden haben?" Ähnlich wie Bengel bemerkt auch Franzelin[1], daß es unglaublich sei (fieri certe nullo modo potuit), daß dem hl. Augustinus in Afrika im 5. Jahrh. die Stelle unbekannt geblieben sei; im Jahre 484 zur Zeit des Glaubensbekenntnisses unter König Hunerich sei dieser Vers von höchster Bedeutung, ja in communi lectione ecclesiarum gewesen! P. Martin[2] entgegnet darauf nur: „Ce raisonnement ne pèche que par un endroit, mais un endroit duquel tout dépend, c'est qu'on n'admet pas qu'en 484 le verset des Trois Témoins était généralement reçu en Afrique." P. Sabatier[3] urteilt über die Bekanntschaft der Stelle bei Augustinus: „luce merediana clarius est S. Doctorem versiculum septimum penitus ignorasse."

Der heilige Kirchenlehrer hält seine Erklärung von 1. Joh. 5, 8 nicht für die ausschließlich richtige. Er empfiehlt sie nur mit Bescheidenheit. „Wenn aber auf irgendeine andere Weise die Tiefe eines so großen Geheimnisses, wie im Johannesbriefe gelesen wird, erklärt und verstanden werden kann nach katholischem Glauben, der weder die Trinität trennt noch vermischt, ist die Auslegung in keiner Weise abzuweisen." Im Gegenteil müsse man sich freuen, wenn eine dunkle Stelle der Heiligen Schrift auf vielfache Weise, aber nicht ungereimt (non tamen insipienter) erklärt werde. Er läßt also jedem die Freiheit über V. 8 anders zu denken, nur verbittet er sich eine Erklärung, die mit der Lehre von der Trinität im Widerspruche steht[4]. – In die Fußtapfen Augustins in der Erklärung von 1. Joh. 5, 8 ist getreten Facundus, Bischof von Hermiane in der nordafrikanischen Provinz Byzacene in seinem in den Jahren 546 – 551 zu Konstantinopel verfaßten Werke Pro defensione trium capitulorum; im dritten Kapitel des ersten Buches deutet er abweichend von Augustinus den Geist in V. 8 auf den Vater, das Blut auf den Sohn und das Wasser auf den Hl. Geist; es ist also nicht richtig, wenn Arendt[5] von Facundus bemerkt: „mysticam Augustini interpretationem ad verbum fere recitavit."

Augustinus soll aber noch an zahlreichen anderen Stellen seiner Werke auf die drei Zeugen im Himmel anspielen. So heißt es De civitate Dei V, 11: „Der höchste und wahre Gott mit seinem Worte und dem Heiligen Geiste, welche drei eins sind" (quae tria unum sunt, M. 41, 153). In dem Tract. in Ioh. 36, 10 sieht er in der Gesetzesbestimmung Deut. 19, 15 in geheimnisvoller Weise die Trinität nahegelegt: „Willst du eine gute Rechtssache haben? Habe zwei oder drei Zeugen, den Vater und den Sohn und den Hl. Geist" (M. 35, 1669). Le Hir[6] meint, beide Stellen zusammen geben den kompletten V. 7, die eine liefert den Anfang, die andere den

[1] De Deo trino[3], Romae 1883, 66.

[2] Introduction à la critique textuelle du Nouv. Test. V, Paris 1886, 38 n.

[3] Bibliorum sacrorum latinae Versiones antiquae III, Remis 1743, 978 n.

[4] Über die Exegese Augustins bemerkt O. Rottmanner, Geistesfrüchte aus der Klosterzelle, München 1908, 131: „Der grammatisch-historische Unterbau fehlte den Kirchenvätern. Daher kam es ihnen nicht so fast darauf an, den ursprünglichen und eigentlichen Sinn der einzelnen Schriftstellen haarklein zu ermitteln, sie begnügten sich mit der Gewißheit, daß die von ihnen bei Gelegenheit der einen oder anderen Stelle vorgetragenen Gedanken schriftgemäß, d. h. im Gesamtsinn der Heiligen Schrift besonders im kirchlichen Glaubensbewußtsein enthalten waren."

[5] A. a. O. 41. [6] A. a. O. 46.

Schluß: „il serait assez ridicule de soutenir, que toutes les deux se rapportent au v. 8 plutôt qu'au 7". Aber das Neutrum Pluralis: „tria unum sunt" zeigt deutlich, daß Augustinus in De civ. Dei V, 11 an eine Formel wie *τὰ τρία ἕν* oder an 1. Joh. 5, 8 dachte. Daß aber, wie Künstle[1] bemerkt, diese dogmatisch wie grammatisch anfechtbare Ausdrucksweise (tria st. tres) dem hl. Augustinus nicht zuzutrauen ist, möchte ich bezweifeln. — Arendt[2] lenkt die Aufmerksamkeit noch auf andere Stellen bei Augustinus, die als Erklärung von 1. Joh. 5, 7 angesehen werden könnten. So De Trinit. IV, 20, 28. 29: „Wie also der Vater zeugt, der Sohn gezeugt wird, so sendet der Vater, der Sohn wird gesandt. Aber wie der Zeugende und Gezeugte, so sind auch der Sendende und Gesandte eins, weil Vater und Sohn eins sind. So ist auch der Hl. Geist eins mit ihnen, quia haec tria unum sunt. Wie nämlich das Geborensein für den Sohn ist: vom Vater sein, so ist gesandt werden für den Sohn soviel als erkannt werden, daß er von jenem sei. Und wie für den Hl. Geist ‚ein Geschenk Gottes sein' gleich ist dem vom Vater hervorgehen, so ist gesandt werden gleich erkannt werden, daß er von jenem hervorgeht" (M. 42, 907. 908).

Der heilige Kirchenlehrer legt hier dar, wie der Hl. Geist die gleiche Ordnung und natürliche Beziehung zum Sohne habe, wie der Sohn zum Vater. Wie aber der Schreiber bei diesen Ausführungen das C. J. im Auge gehabt haben soll, wird dem Leser schwerlich einleuchten. Gewiß sind die Sendungen, von denen hier gesprochen wird, von den Dreien von Ewigkeit beschlossene zeitliche Fortführungen der göttlichen Ausgänge in die geschaffene Welt hinein. Die Ordnung der Sendungen entspricht der Ordnung der Hervorgänge, jene können als Zeugnis der Hervorgänge im Himmel aufgefaßt werden. Aber Augustinus spricht hier gar nicht von einem auf Erden kundgewordenen dreifachen Zeugnis, dem dann die Einheit der drei himmlischen Zeugen entsprechen würde, von welchem dasselbe ausgegangen. Nach Arendt soll aber an ein solches Zeugnis hier zu denken sein: nempe testimonium quod in coelo exhibet ipsa processio, per missionem transfertur in terra. Auch Joh. 5, 37 f. und 15, 26 (nicht 18, 15) habe Christus immer Sendung und Zeugnis verbunden, also denke sich auch Augustinus beide miteinander verknüpft! Aber Joh. 5, 37 spricht Jesus von dem in den Büchern des Alten Testamentes vorliegenden Zeugnis des Vaters dafür, daß er ihn als Messias in die Welt gesandt hat, und Joh. 15, 26 verheißt Jesus den Jüngern den Geist der Wahrheit zu senden, der vom Vater ausgeht, und dieser werde dann von ihm in Erweisen seiner Kraft, in Wundern und Zeichen u. dgl. Zeugnis geben. Aber von einem Zeugnis, das im Himmel gegeben wird, ist doch hier nicht die Rede, selbst wenn das *ἐκπορεύεσθαι* mit den Vätern von dem immanenten trinitarischen Verhältnis zwischen Vater und Geist erklärt wird. Weil Augustinus die Worte: haec tria unum sunt, mit dem begründenden quia anschließe, ähnlich wie die Worte: quia pater et filius unum sunt, welche auf Joh. 10, 30 zurückgehen, liege auch bei jenen eine „auctoritas verbi inspirati" vor, nämlich 1. Joh. 5, 7. Aber es müßte erst bewiesen werden, daß überall, wo die Väter den dogmatischen Satz aussprechen: der Vater und der Sohn sind eins, sie das Schriftwort Joh. 10, 30 zitieren oder im Sinne haben.

---

[1] A. a. O. 8. [2] A. a. O. 40 n. 3.

Augustinus soll auch bei: hic tres unum sunt in c. Maxim. 2, 20, 1 — nicht 2, 2 wie Arendt angibt — an 1. Joh. 5, 7 denken; was er kurz vorher mit: Haec trinitas unus est Deus (M. 42, 789), ausgesagt, wiederhole er mit einem geoffenbarten Schriftwort. Auch wenn er dieselbe Lehre wiederhole mit Worten: „tanquam de proprio penu", wie de Trin. 4, 30, 21: „in sua quippe substantia qua sunt, tria unum sunt, Pater et Filius et Spiritus sanctus" (M. 42, 900) liege 1. Joh. 5, 7 zugrunde. — Schon Griesbach[1] bemerkt mit Recht, daß Augustinus damit sich auf V. 8 beziehe oder, was wahrscheinlicher, auf die solenne, von den katholischen Vätern sehr häufig gebrauchte Formel: τὰ τρία ἕν. Die Anspielungen auf V. 7 (z. B. auch de doctr. christ. I, 5: „und so sind alle drei eins" M. 34, 21) sind nur scheinbar und entsprechen nicht der Wirklichkeit. Es muß doch sehr auffallen, daß Augustinus in seinem hervorragendsten dogmatischen Werke De Trinitate, in dessen ersten sieben Büchern er die wahre Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach der Heiligen Schrift entwickelt, unserer Stelle, „die so dogmatisch scharf, so dem kirchlichen Ausdrucke jener Zeit angemessen die immanente Trinität aussagt"[2], gar nicht gedenkt, desgleichen nicht bei den vielfachen Erklärungen von auf die Trinität bezüglichen Schriftworten, z. B. Joh. 10, 30 in Tract. 71 in Ioh. 2 (M. 34, 1821), Joh. 14, 9 (ebd. 2, M. 1819), Joh. 14, 9 (ebd. 2, M. 1819), Joh. 14, 10 (ebd. -, M. 1821). Porson[3] fragt mit Recht: „Konnte Augustinus über die Trinität schreiben und, obwohl er den nächsten, V. 8, zitiert, unbekannt mit V. 7 sein, wenn dieser damals allgemein bekannt war, oder sich seines Gebrauches enthalten in einem oder im anderen Teile seiner Abhandlung?" Knittel[4] möchte deshalb die Vermutung aussprechen, Augustin habe, als er die Schrift De civitate schrieb, die Stelle für authentisch gehalten, nachher aber, als er die Schrift c. Maxim. anfertigte, seine Meinung geändert. Jedoch begann er De Trinitate um 410 und vollendete das Werk erst 416 (vgl. Retr. 2, 15; M. 32, 635 f.). De civ. verfaßte er in den Jahren 413—26; weder in dem einen, noch in dem anderen Werke verwendet er 1. Joh. 5, 7 zum Beweise.

Die ebenso tiefe und scharfsinnige wie warme und praktische Auslegung des ersten Johannesbriefes, welche die Homilien des großen Kirchenlehrers über 1. Joh. bieten, entbehrt leider des Abschlusses; über 5, 3 ist er nicht hinausgekommen. Aber die Auslegung ist in dem Kommentar Bedas fleißig benutzt, und Plummer[5] spricht sogar von der Möglichkeit, die Erklärung Augustins von 1. Joh. 5, 3—21 bei Beda wiederzufinden, der bisweilen Augustin wörtlich ausgeschrieben hat; Beda aber läßt 1. Joh. 5, 7 fort.

Le Hir[6] pries die göttliche Providenz, welche die Entdeckung und Publikation eines kostbaren Manuskriptes, des Codex Sessorianus, herbeigeführt hätte, der in einem Werke Augustins das C. I. bot. Das war eine große Täuschung. Mit Unrecht wurde eine Zeitlang dem echten Speculum Augustini, beginnend „Quis ignorat", in dem Augustin aus sämtlichen

[1] Nov. Testam. graece² II, Halae Sa. 1806,

[2] E. Haupt, Der erste Brief des Johannes, Colberg 1869, 265.

[3] Letters to Mr. Archdeacon Travis in answer to his Defense of the three heavenly Witnesses, London 1790, 284.

[4] Neue Kritiken über den berühmten Spruch: Drey sind . . . Braunschweig 1785, 51. [5] A. a. O. XCVI. [6] A. a. O. 49.

Büchern des Alten und Neuen Testamentes einen Auszug von Moralvorschriften für das gläubige Volk als „Spiegel" zusammenstellt, eine ähnliche Schrift, gleichfalls als echtes Speculum Augustini bezeichnet, zur Seite gestellt: Liber de divinis scripturis sive Speculum, beginnend „Audi Israhel" und zuerst 1654 von dem Oratorianer Hier. Vignier in S. Aug. opp. omnia Supp. Paris 1654, ed. 2. 1655 I, p. 515—46) aus einer Theodulf-Bibel (jetzt Cod. 9380 der Pariser Nationalbibliothek) herausgegeben, eine Blumenlese biblischer Stellen nach bestimmten Gesichtspunkten geordnet. Während dies Speculum Vignerianum die biblischen Stellen — in abgekürzter Form — nach der Übersetzung des hl. Hieronymus gibt, enthält dasselbe Speculum „Audi Israhel" in dem Cod. Sessorianus Nr. 58 (8./9. Jahrh.) aus der zur römischen Basilika S. Croce in Gerusalemme, auch Sessoriana genannt, gehörigen Bibliothek, die jetzt in der Bibl. Nazionale Vittorio Emmanuele zu Rom bewahrt wird, einen altlateinischen Bibeltext[1]. Weder Bianchini noch Kardinal Besozzi, Abt von St. Croce, wagten für die Echtheit des Spekulum einzutreten. Angelo Mai hingegen, der es in seinem Spicilegium Roman. IX, 2[2] und in Nova Patrum Bibliotheca I, 2 edierte, und Wiseman[3], dem Forster, Le Hir[4] u. a. zustimmten, suchten sich des Sessorianischen Spekulum als des echten augustinischen anzunehmen, und hervorragende Gelehrte, wie E. Miller († 1886) im Journal des Savants September 185: und L. Delisle in mehreren Abhandlungen, besonders in Le plus ancien manuscrit du Miroir de St. Aug.[5] gewannen von der Echtheit eine festere Überzeugung als die gelehrten Eminenzen Mai und Wiseman sie je auszusprechen wagten. Mit großer Entschiedenheit und durchschlagenden Gründen ist seit 1876 L. Ziegler[6] gegen die Echtheit des Speculum Sessorian., das in der Textkritik mit m bezeichnet wird, aufgetreten. Auch Franz Weihrich[7], welcher die Edition beider Specula im Corp. Script. eccl. lat. XII, 1887 mit wissenschaftlicher Genauigkeit besorgte, ist von der Unechtheit des Spekulum „Audi Israhel" durchaus überzeugt. Unzweifelhaft ist es dem hl. Augustinus abzusprechen[8].

In diesem unechten Spekulum wird in c. 2 die Stelle von den himmlischen Zeugen zitiert und zwar nach der von den irdischen: quoniam tres sunt, qui testimonium dicunt in terra spiritus, aqua et sanguis; et hii tres unum sunt in christo iesu. Et tres sunt, qui testimonium dicunt in caelo, pater, verbum et spiritus et hii tres unum sunt (ed. Weihrich 314). In c. 3 wird dann V. 7 in derselben

[1] Vgl. Blanchinus, Evangeliarium quadruplex II, Romae 1769, 599 f.

[2] Romae 1843, 1—88; Nov Patr. Bibl. I, 2 (1852), 1—117.

[3] Two Letters on some parts of the Controversy concerning the genuiness of 1 John V, 7 in Catholic Magazine II, III 1832/3.

[4] Forster, A new Plea for the authenticity of the text of the Three heavenly Witnesses, Cambridge 1867, 182 ff. Le Hir a. a. O. 51 ff.

[5] Extrait de la Bibl. de l'École des Chartes 1884.

[6] Italafragmente der Paulin. Briefe . . ., Marburg 1876, 7 f.; Sitzb. d. philos.-philol. u. histor. Kl. d. k. b. Akad. d. Wiss. 1876, 652 ff.

[7] Praef. XLVIII f.; Sitzb. d. k. Akad. d. Wiss. zu Wien 1883 u. 1893. Zeitschr. f. österr. Gymn. 40 (1889), 908.

[8] Siehe Martin, Introd. 110f.; O. Rottmanner in Lit. Rdsch. 1888, 297—300; Hist.-pol. Bl. 114 (1894), 102.

Form wiederholt (ed. Weihrich 326). Nach Th. Zahn[1] wird es sich schwerlich genau bestimmen lassen, wann und wo dieser Liber de div. script. zusammengestellt worden ist; das Buch zeige ein stattliches Alter und wahrscheinlicher sei es in Italien als in Afrika geschrieben. Nach Ziegler[2] gehört es eher dem achten Jahrhundert an und ist in Afrika entstanden, auch nach Berger[3] und Sanday[4] enthält es einen „degenerierten afrikanischen Text". Künstle[5] verweist seine Entstehung nach Spanien. „Nur ein Spanier, der die Torheiten des Priszillianismus aus eigener Anschauung kannte, konnte sich veranlaßt sehen, solche und ähnliche Kategorien Bibelstellen zusammenzusuchen." Wie auch immer, das Spekulum hat nichts mit Augustinus zu tun. Die Handschrift (m) hat nicht mehr Bedeutung als das Zitat des Vigilius und Fulgentius oder eine der lateinischen Bibelhandschriften, ja es ist nicht einmal sicher, ob der unbekannte Verfasser den Vers mit den himmlischen Zeugen einer Bibelhandschrift entnommen oder eigenmächtig der Sammlung beigesetzt hat. Der genaue Wortlaut der Stelle im Spekulum findet sich in keiner lateinischen Handschrift, am ehesten läßt er sich mit dem in spanischen Handschriften wie tol, cav., leg², compl.²· ³ vergleichen.

Wir werden nicht behaupten können, daß der hl. Augustinus die Stelle 1. Joh. 5, 7 kennt; selbst Kölling[6] gesteht dies zu, und Franzelin[7] schließt seine Untersuchung mit dem Satze: „Diserte saltem locum nuspiam citat in operibus quae supersunt." Auch die Verteidiger der Echtheit werden eingedenk bleiben müssen der sehr wahren Worte des großen Kirchenlehrers in De Gen. ad litt. I, 18: Bei zweifelhaften Dingen, in denen wir salva fide verschiedener Meinung sein können, mögen wir uns durch eine übertriebene Vorliebe für eine Ansicht einnehmen lassen, die wir bei genauerem Studium fallen lassen müßten: non pro sententia divinarum Scripturarum sed pro nostra ita dimicantis, ut eam velimus Scripturarum esse, quae nostra est; cum potius eam quae Scripturarum est, nostram esse velle debeamus (M. 34, 260).

Die Eucharistie als Sakrament nach dem neuen Recht.

Von P. Dr. Bertrand Kurtscheid O. F. M., Paderborn.

Die Doppelnatur der heiligen Eucharistie als Opfer und Sakrament wird auch im neuen Rechte genau unterschieden. Da wir die Bestimmungen über das heilige Meßopfer bereits kennen gelernt (Heft 1 d. Jhrg. S. 16 ff.), erübrigt nur noch die Zusammenstellung jener Vorschriften, die sich auf die heilige Kommunion, auf die Aufbewahrung und Verehrung der heiligen Eucharistie beziehen.

---

[1] Geschichte des neutest. Kanons II, 2, Leipzig 1892, 571.
[2] A. a. O. 652 A. 12
[3] Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge, Paris 1893, 86.
[4] Studia Bibl. I, Oxford 1885, 249.
[5] A. a. O. 18 f.
[6] A. a. O. 14.
[7] A. a. O. 63.

Der Spender der heiligen Kommunion.

Als ordentlichen Spender der heiligen Kommunion bezeichnet das neue Recht, der bisherigen Auffassung entsprechend, den Priester. Der Diakon kommt nur für Ausnahmefälle in Betracht, er ist „minister extraordinarius“. Ob ein solcher Fall gegeben ist, hat der Ortsordinarius oder der Pfarrer zu entscheiden, also praktisch der Rektor der betreffenden Kirche. Dieser aber darf nicht nach Belieben dem Diakon die Erlaubnis zur Spendung der heiligen Kommunion geben, sondern das neue Recht verlangt dafür einen wichtigen Grund (gravi de causa). Nur im Notfalle könnte der Diakon die Erlaubnis voraussetzen. Als Regel muß demnach gelten: Steht ein Priester zur Verfügung, so muß dieser auch die heilige Kommunion austeilen. Ist aber kein Priester vorhanden oder sind die Priester mit anderen wichtigen Arbeiten besonders in der Seelsorge beschäftigt, so kann der Rektor der Kirche einen Diakon mit der Austeilung der heiligen Kommunion beauftragen. C. 845. Der Diakon darf indes weder vor der heiligen Kommunion — beim „misereatur“ — noch nach derselben das Volk segnen; ausgenommen ist nur die Spendung des Diatikums, wo er beim „misereatur“ mit der Hand den Kranken und nach der Spendung mit dem Allerheiligsten den Kranken und die im Krankenzimmer Anwesenden segnen kann. S. C. R. n. 3074 ad 1; C. 1274 § 2.

Jeder Priester darf in seiner heiligen Messe die heilige Kommunion den Gläubigen austeilen und, wenn es sich um eine Stillmesse handelt, auch vor und nach derselben; bei dem einfachen oder feierlichen Hochamt soll die Kommunion nur innerhalb desselben ausgeteilt werden. C. 846 § 1. Ein entsprechender Grund dürfte aber auch hier Ausnahmen rechtfertigen.

Getrennt von der heiligen Messe darf jeder Priester den Gläubigen die Kommunion spenden, ohne daß er einer besonderen Erlaubnis des Rektors der Kirche bedarf. Fremde Priester müssen jedoch, wie zu anderen gottesdienstlichen Handlungen so auch hier, entweder die ausdrückliche oder doch die vernünftigerweise vorausgesetzte Erlaubnis des Rektors der Kirche haben. C. 846 § 2.

Spendungsritus.

Bezüglich des Ritus sei bemerkt, daß bei der Kommunionspendung außerhalb der Messe die Antiphon: „O sacrum convivium“ mit Vers und Oration obligatorisch ist. Das gilt auch für die Krankenkommunion, falls das Allerheiligste in die Kirche zurückgebracht wird, nicht aber, wenn nur die für den Kranken notwendigen Spezies mitgenommen wurden und der Priester mit leerer Burse zurückkehrt. Auf dem Wege zum Kranken ist den Niederknienden der Segen mit dem Allerheiligsten nicht zu geben. Nur dem Kranken selbst und den Anwesenden darf nach der Kommunion, den bei der Rückkehr in der Kirche versammelten Gläubigen vor der Reposition dieser Segen erteilt werden.

Zeit und Ort der Kommunionspendung.

An allen Tagen des Jahres, mit Ausnahme des Karfreitags, darf die Kommunion den Gläubigen ausgeteilt werden, und zwar zunächst an den Stunden des Tages, an welchen die Zelebration der heiligen Messe gestattet ist, aus vernünftiger Ursache aber auch zu anderen Stunden. Am Karsamstag ist die

Spendung nur im Hochamt und unmittelbar nach demselben gestattet. C. 867. Am Karfreitag ist nur die Spendung des Viatikums erlaubt.

Teilt der Priester in seiner Messe die heilige Kommunion aus, so darf er sich nicht aus dem Gesichtsbereiche des Altars entfernen. Dies kann besonders für Krankenhäuser praktisch werden. Nur im Notfalle wäre eine Ausnahme gestattet. C. 868.

An allen Orten, wo die Zelebration der heiligen Messe gestattet ist, also auch in Privatoratorien, darf der Zelebrant die heilige Kommmunion austeilen, falls nicht der Diözesanbischof aus gerechten Gründen eine Einschränkung gemacht hat. C. 869.

Spendung der Krankenkommunion.

Die Krankenkommunion kann in dreifacher Weise gespendet werden:

a) feierlich, indem der Priester mit dem Pluviale bekleidet unter einem Baldachin das heilige Sakrament zu dem Kranken trägt, wobei ihn die Gläubigen in größerer oder geringerer Anzahl mit brennenden Lichtern begleiten;

b) öffentlich, indem der Priester in Chorrock und Stola unter Begleitung des Sakristans oder Meßdieners mit Licht und Glöcklein die heilige Kommunion dem Kranken bringt;

c) geheim, wobei der Priester ohne jedes äußere Kennzeichen Burse und Stola unter seiner Kleidung auf der Brust trägt.

Die Kirche wünscht, daß das heilige Sakrament in der Regel entweder feierlich oder wenigstens öffentlich zu den Kranken getragen werde. In unseren Gegenden hatten die Bischöfe bei stark gemischter Bevölkerung kraft apost. Vollmacht die geheime Krankenkommunion schon früher gestattet. Das neue Recht gibt diese Erlaubnis allgemein den Priestern, sooft ein gerechter und vernünftiger Grund vorliegt.

Das Recht öffentlich die Kommunion den Kranken zu bringen, steht innerhalb der Pfarrei nur dem Pfarrer zu, mag der Kranke zur Pfarrei gehören oder nicht. Andere Priester dürfen dies nur in einem Notfalle, oder wenn sie wenigstens die Erlaubnis des Pfarrers bzw. des Ordinarius vernünftigerweise voraussetzen können. C. 848.

Im geheimen kann die Krankenkommunion, soweit es sich nicht um das Viatikum handelt, jeder Priester spenden; nur muß er wenigstens die präsumierte Erlaubnis des Rektors derjenigen Kirche haben, welcher er das heilige Sakrament entnimmt. Auch soll er dafür Sorge tragen, daß die geziemende Ehrfurcht gegen das heilige Sakrament gewahrt bleibe. C. 849.

Das Viatikum heimlich oder öffentlich den Kranken zu bringen, ist, wie bisher, ausschließliches Pfarrecht.

Nüchternheit bei der Krankenkommunion.

Sooft lebensgefährlich Erkrankten die heilige Kommunion als Viatikum gespendet wird, also nicht bloß einmal, sondern auch öfters in derselben Krankheit, sind dieselben in keiner Weise an das Gebot der Nüchternheit gebunden; sie dürfen demnach nicht nur flüssige, sondern auch feste Speisen zu sich nehmen. C 858 § 1.

Andere Kranke, bei denen zwar keine Lebensgefahr vorhanden ist, die aber seit einem Monat krank sind ohne Hoffnung auf baldige Genesung,

dürfen ein- oder zweimal in der Woche vor dem Empfang der heiligen Kommunion etwas Flüssiges zu sich nehmen. C. 858 § 2. Zur Erklärung sei bemerkt:

a) Es genügt nicht jede Kränklichkeit, die noch freies Umhergehen gestattet, sondern der Kanon redet von infirmi qui decumbunt. Letzteres ist jedoch nicht so verstehen, als ob der Kranke ständig zu Bett liegen müsse; wenn er täglich auch einige Stunden aufstehen kann, so darf er doch von dem Privileg Gebrauch machen, ja auch dann, wenn er überhaupt nicht im Bette liegen kann, dabei aber ernstlich krank ist und das Nüchternsein für ihn nach dem Urteil des Arztes schädlich wäre.

b) Die Krankheit muß bereits seit einem Monat andauern, und es darf keine Hoffnung auf baldige Genesung – etwa innerhalb 8 Tage – vorhanden sein.

c) Die Kommunion in nicht nüchterem Zustande ist solchen Kranken, einerlei ob sie sich in einem religiösen Hause oder in ihrer Privatwohnung befinden, zweimal in der Woche gestattet. Wollen sie öfter kommunizieren, so müssen sie in den übrigen Fällen nüchtern bleiben.

d) Nicht jede beliebige Speise ist den Kranken vor der heiligen Kommunion gestattet, sondern sie muß entweder den Charakter der Medizin oder einer Flüssigkeit haben. Zu letzterer rechnen jedoch feste, in einer Flüssigkeit aufgelöste Speisen, z. B. Schokolade, Brotsuppe. Bezüglich der Menge heißt es „aliquid"; ein bestimmtes Maß ist also nicht angegeben, nur soll es keine Mahlzeit, sondern nur eine Stärkung sein.

Der Empfänger der heiligen Kommunion.

Zugehörigkeit zur Kirche und Vernunftgebrauch sind die ersten Vorbedingungen zum Empfange der heiligen Kommunion. Häretikern und Schismatikern, auch wenn sie im guten Glauben sind und etwa bei Todesgefahr die Kommunion verlangen, darf dieselbe nicht gespendet werden, bevor sie in die Kirche aufgenommen sind. C. 731 § 2.

Notorisch Unwürdige, wie Exkommunizierte, Interdizierte und öffentlich Ehrlose, sind von dem Empfange der Kommunion zurückzuweisen, solange nicht ihre Buße und Besserung feststeht und sie das öffentliche Ärgernis wiedergutgemacht haben.

Geheime Sünder, die sich noch nicht gebessert, soll der Priester von der Kommunion ausschließen, wenn sie im geheimen darum bitten; nicht aber darf er dieses tun, wenn sie öffentlich bitten und ohne Ärgernis nicht übergangen werden könnten. C. 855.

Kinderkommunion.

Bezüglich des Vernunftgebrauches gilt für Kinder: Solange sie wegen ihres zarten Alters noch kein Verständnis und kein Empfinden für dieses Sakrament haben, darf ihnen die Kommunion nicht gespendet werden. C. 854.

In Todesgefahr genügt jedoch bei Kindern, daß sie den Leib des Herrn von einer gewöhnlichen Speise unterscheiden und andächtig verehren können. Sind diese Bedingungen vorhanden, so muß den Kindern das Viatikum gespendet werden. Auf das Alter kommt es hierbei nicht an.

Außer der Todesgefahr wird bei Kindern eine vollständigere Kenntnis der christlichen Lehre und eine sorgfältigere Vorbereitung verlangt, nämlich

ein ihrer Fassungskraft entsprechendes Verständnis wenigstens jener Glaubenswahrheiten, die necessitate medii zum Heile notwendig sind, und eine ihrem Alter entsprechende Andacht zur Eucharistie. C. 854 § 3.

Damit ist die Frage nach der Kommunionpflicht der Kinder hinreichend gelöst. Abgesehen von Todesgefahr ist eine sorgfältigere Vorbereitung vorgeschrieben. Diese beginnt naturgemäß erst mit dem Vernunftgebrauch, also dem 7. Jahre und kann längere Zeit, etwa 2–3 Jahre dauern, so daß praktisch das 9.–10. Jahr für die Erstkommunion in Frage kommt.

Hat ein Kind in Todesgefahr schon früher das Viatikum empfangen, so muß bei Wiedergenesung vor weiteren Kommunionen die Vorbereitung nachgeholt werden. Über die genügende Vorbereitung der Kinder zur Erstkommunion haben zunächst der Beichtvater, die Eltern oder deren Stellvertreter zu urteilen, dem Pfarrer aber steht das Überwachungsrecht zu, daß die Kinder nicht zu früh, nicht ohne die nötige Vorbereitung, aber auch nicht zu spät zur ersten heiligen Kommunion hinzutreten. Er soll sich, wenn nötig, durch eine Prüfung von der Disposition der Kinder überzeugen. Damit ist dem Pfarrer der gebührende Einfluß bei der Zulassung der Kinder zur ersten heiligen Kommunion gesichert.

Die Osterkommunion.

Die Osterkommunion wird von neuem mit den Worten des vierten Laterankonzils allen Gläubigen eingeschärft, nachdem sie den Vernunftgebrauch erlangt und – wie oben gesagt – für die erste heilige Kommunion hinreichend vorbereitet sind.

Die Zeit für die Osterkommunion ist festgesetzt von Palmsonntag bis Weißen Sonntag, doch kann der Ordinarius sie verlängern, aber nicht über den vierten Fastensonntag einerseits und das Fest der heiligsten Dreifaltigkeit anderseits hinaus. Dem Beichtvater steht überdies das Recht zu, aus einem vernünftigen Grunde in einzelnen Fällen die Osterkommunion zu einer anderen Zeit zu gestatten. C. 859 § 1.

Das frühere Gebot in der eigenen Pfarrkirche die Osterkommunion zu empfangen ist umgeändert in einen Rat „suadendum est“. Wer indes in einer anderen Kirche seiner Osterpflicht genügt hat, der soll hiervon dem eigenen Pfarrer Mitteilung machen. Letzteres ist also Pflicht, nicht ein bloßer Rat. Da es im Texte heißt: „qui in aliena parochia satisfecerit“, so könnten Zweifel entstehen, ob die Gläubigen nicht wenigstens in Klosterkirchen, die innerhalb der eigenen Pfarrei liegen, ihrer Osterpflicht ohne Mitteilung an den Pfarrer genügen. Letzteres ist zu verneinen, weil auch in den früheren Bestimmungen die Bezeichnung „parochia“ hier stets von der ecclesia parochialis verstanden wurde und das neue Recht in zweifelhaften Fällen nach dem früheren erklärt werden muß. C. 859 § 2.

Allen Klerikern und Priestern, soweit sie an dem Tage nicht selber zelebrieren, empfiehlt das neue Recht, am Gründonnerstag im Hochamt oder in der Konventualmesse die heilige Kommunion zu empfangen. C. 862.

Die öftere heilige Kommunion.

Hat die Kirche mit dem Gebot der Osterkommunion das Mindestmaß von ihren Kindern verlangt, so wünscht sie doch, daß die Gläubigen angeleitet und aufgefordert werden, recht oft, womöglich täglich die heilige

Kommunion zu empfangen. Als Vorbedingung werden im Anschluß an das Kommuniondekret vom 20. Dezember 1905 verlangt: der Gnadenstand und die rechte fromme Absicht, die darin besteht, daß man nicht aus Eitelkeit oder menschlichen Rücksichten, sondern um Gott wohlzugefallen und sein Seelenheil zu fördern die heilige Kommunion empfängt.

Um den öftern Empfang der Kommunion möglichst zu erleichtern, ist es den Gläubigen gestattet, die Andachtskommunion auch nach einem fremden Ritus zu empfangen. Der Osterpflicht sollen sie jedoch, so wird geraten, nach eigenem Ritus genügen, und strenge Pflicht ist dies für den Empfang des Viatikums, falls nicht ein Notfall entschuldigt. C. 866.

Die Pflicht, das Viatikum in Todesgefahr zu empfangen, wird von neuem eingeschärft. Selbst wenn jemand am selben Tage schon die heilige Kommunion empfangen hat und in Todesgefahr gerät, soll er nach dem dringenden Wunsche der Kirche (valde suadendum est) nochmals kommunizieren. C. 864.

Aufbewahrung und Verehrung der Eucharistie.

Unter der allgemeinen Voraussetzung, daß jemand da ist, der die Sorge für die Eucharistie übernimmt, und daß in der Regel wenigstens einmal wöchentlich in dem Kultraume zelebriert wird, ist es

a) Vorschrift, die Eucharistie aufzubewahren: in den Kathedralen, in den Pfarr- und Quasipfarrkirchen, sowie in den mit exemten Männer- oder Frauenklöstern verbundenen Kirchen.

b) Gestattet ist die Aufbewahrung mit Erlaubnis des Ortsordinarius: in den Kollegiatkirchen und in den Hauptkapellen religiöser Anstalten sowie kirchlicher Erziehungshäuser, die unter der Leitung von Klerikern oder Ordensleuten stehen.

In anderen Kirchen und Oratorien ist zur beständigen Aufbewahrung ein apost. Indult nötig. Vorübergehend kann der Ortsordinarius aus einem gerechten Grunde die Aufbewahrung gestatten, aber nur in Kirchen und öffentlichen Oratorien.

Das Mitnehmen der Eucharistie auf Reisen wurde schon früher auf verschiedene Anfragen selbst den Missionaren in Heidenländern untersagt. Dies, wie auch das Verbot die Eucharistie in Privathäusern aufzubewahren, wird auch im neuen Rechte eingeschärft. C. 1265.

Um die Verehrung des heiligen Sakramentes den Gläubigen zu ermöglichen, sollen wenigstens einige Stunden täglich die Kirchen und vor allem die Pfarrkirchen geöffnet sein. C. 1266.

Bei halböffentlichen sowie bei Privatoratorien, in denen mit bischöflicher bzw. päpstlicher Erlaubnis das heilige Sakrament aufbewahrt wird, genügt es, wenn den Bewohnern des Hauses der Zutritt freisteht. C. Rit. 14. Mai 1889.

Für die Häuser religiöser Genossenschaften oder Anstalten wird besonders betont, daß nur in der Kirche bzw. in der Hauptkapelle des Hauses, nicht aber an anderen Orten das Allerheiligste aufbewahrt werde. Jedes entgegenstehende Privileg wird aufgehoben. C. 1267.

Damit ist zunächst verboten, an Stelle der Kirche einen anderen Ort für die Aufbewahrung der Eucharistie zu wählen, es sei denn für eine kurze Zeit, z. B. des Nachts, um vor Dieben gesichert zu sein. Ferner sind damit alle früheren Privilegien zur gleichzeitigen Aufbewahrung der Eucharistie in

mehreren Oratorien desselben Hauses widerrufen. Doch hat die Kommission zur Erklärung des neuen Rechtsbuches am 3. Juni 1918 folgendes entschieden: Wenn mit dem Hause einer religiösen Genossenschaft eine öffentliche Kirche verbunden ist und diese den gewöhnlichen Andachtsübungen der Kommunität dient, so darf nur in ihr die Eucharistie aufbewahrt werden; wenn aber die Kommunität in eigenem Oratorium ihre Andachtsübungen verrichtet, so darf auch in diesem Hauptoratorium des Hauses die Eucharistie aufbewahrt werden. Wohnen in dem Hause mehrere getrennte Ordensfamilien, so kann für jede dieser Familien ein besonderes Oratorium mit der Eucharistie gestattet werden, sonst aber ist ihre Aufbewahrung nur in dem Hauptoratorium zulässig.

Das Verbot für Schwestern mit strenger Klausur innerhalb derselben das Allerheiligste aufzubewahren ist eine ältere Bestimmung.

Die dauernde Aufbewahrung der Eucharistie ist nur auf einem Altare jeder Kirche gestattet. Jedoch dürfte eine vorübergehende gleichzeitige Aufbewahrung auf mehreren Altären dieser Bestimmung nicht widersprechen, ja, wo besondere Gründe vorliegen, werden, wenn auch selten, Privilegien zur dauernden Aufbewahrung auf mehreren Altären derselben Kirche gegeben.

Der Würde des Sakramentes entsprechend soll in der Regel der Hauptaltar zur Aufbewahrung des Allerheiligsten dienen. Nur für Kathedral-, Kollegiat- und Konventualkirchen bleibt die Ausnahme bestehen, daß auf einem Nebenaltare bzw. in einer besonderen Sakramentskapelle die Eucharistie aufbewahrt wird, damit die feierlichen Funktionen am Hauptaltare nicht behindert werden. Ebenso darf, wo immer sich dieser Gebrauch erhalten hat, in dem sogenannten Sakramentshäuschen das Allerheiligste aufbewahrt werden, vorausgesetzt, daß der Ort ein geziemender ist. Der Rektor der Kirche soll für den entsprechenden Schmuck des Sakramentsaltares sorgen, um die Andacht der Gläubigen zu fördern. C. 1268.

Der Tabernakel muß mit der Mitte des Altares unzertrennlich verbunden und von allen Seiten fest verschlossen sein. Seine Verzierungen sollen den liturgischen Bestimmungen entsprechen; auch sollen alle Vorsichtsmaßregeln gegen eine sakrilegische Entweihung getroffen werden. Nichts außer dem Allerheiligsten darf in dem Tabernakel aufbewahrt werden. C. 1269 § 1. 2.

Bezüglich der sogenannten Drehtabernakel enthält das neue Rechtsbuch kein ausdrückliches Verbot. Wenn demnach sich eine Neuanlage dieser Art auch nicht empfiehlt, so ist doch ebensowenig eine Umarbeitung der noch im Gebrauch befindlichen verlangt.

Der Tabernakelschlüssel muß mit der größten Sorgfalt aufbewahrt werden, und zwar liegt dieses als schwere Gewissenspflicht jenem Priester ob, dem die Sorge für die Kirche oder das Oratorium anvertraut ist. C. 1269 § 4. Über die Art und Weise der Aufbewahrung sind keine näheren Bestimmungen getroffen. Als Regel muß gelten, daß der Priester den Tabernakelschlüssel an einem sichern Orte – am besten unter Verschluß – aufbewahre. Doch können die Umstände auch Ausnahmen hiervon gestatten.

Für das Ziborium wird vorgeschrieben: es soll aus dauerhafter und geziemender Materie hergestellt, gut verschlossen und mit einem weißseidenen Velum (Mäntelchen) bedeckt sein. Verzierungen auf letzterem sind zulässig. C. 1270.

Bezüglich des ewigen Lichtes heißt es: es soll ununterbrochen wenigstens ein Licht bei Tag und bei Nacht vor dem Tabernakel brennen, und zwar

soll es entweder eine Lampe mit Olivenöl oder ein Wachslicht sein. Wenn aber Olivenöl nicht zu haben ist, kann der Ordinarius auch andere, womöglich vegetabilische Öle gestatten. C. 1271. So wurde ja während des Krieges auch bei uns Petroleum und teilweise elektrisches Licht zu diesem Zwecke benutzt. Wegen der symbolischen Bedeutung ist es jedoch erwünscht, daß, wo die Verhältnisse es gestatten, die Bestimmung unseres Kanons befolgt werde.

Die konsekrierten Spezies sowohl in der Monstranz wie auch im Ziborium müssen frisch sein und daher häufig erneuert werden, so daß jede Gefahr einer Korruption ausgeschlossen ist. Da diese Gefahr nach den örtlichen und klimatischen Verhältnissen verschieden ist, gibt das neue Gesetzbuch keine bestimmte Zeit für die Erneuerung der heiligen Spezies an, jeder soll sich vielmehr nach den Diözesanbestimmungen richten. Wo solche Bestimmungen fehlen, wird praktisch in nicht ganz trockenen Kirchen die Erneuerung alle 8 Tage, in anderen alle 14 Tage oder spätestens alle Monate vorzunehmen sein.

Aussetzung und Verehrung der Eucharistie.

Das neue Gesetzbuch ermahnt alle, denen die religiöse Unterweisung der Gläubigen obliegt, nach Kräften die Andacht und Verehrung dieses hochheiligen Sakramentes zu fördern und dahin zu wirken, daß die Gläubigen nicht nur an Sonn- und Festtagen, sondern auch möglichst oft innerhalb der Woche dem heiligen Meßopfer beiwohnen und das hochheilige Sakrament besuchen. C. 1273.

Die Aussetzung wird wie bisher unterschieden in eine private und eine öffentliche. Die private besteht darin, daß der Tabernakel geöffnet und das verhüllte Ziborium etwas vorgezogen wird, so daß man es sehen kann. Der Priester soll dabei wenigstens mit Chorrock und weißer Stola bekleidet sein; auch das Pluviale ist gestattet; auf dem Altare müssen wenigstens sechs Kerzen brennen; die Inzensation ist nicht vorgeschrieben, aber erlaubt. Als Grund für die private Aussetzung genügt irgendein wichtiges Anliegen, z. B. die Fürbitte für einen Kranken, für einen Sünder, um Abwendung einer Gefahr, zur Erlangung günstiger Witterung u. dgl., nicht aber würde die persönliche Andacht des Priesters ein Grund zur privaten Aussetzung sein; anders freilich, wenn eine gemeinsame Andacht vor dem Allerheiligsten stattfindet. Zum Schlusse der privaten Aussetzung ist der Segen mit dem Ziborium gestattet, wobei der Priester sich des Schultervelums bedient. Das „Tantum ergo" kann er beten oder singen. Bemerkt sei noch, daß irgendwelche Erlaubnis des Bischofs für die private Aussetzung nicht gefordert wird.

Die öffentliche Aussetzung geschieht nach römischem Ritus, indem das Allerheiligste in der Monstranz an erhöhter Stelle, gewöhnlich über dem Tabernakel, der Verehrung der Gläubigen ausgestellt wird. Diese öffentliche Aussetzung ist zunächst ohne weiteres gestattet für alle Kirchen – nicht aber für die halböffentlichen Oratorien – am Fronleichnamsfeste und während der Oktav täglich bei der Hauptmesse und nachmittags bei der Vesper oder Andacht. Für alle anderen Fälle ist die Erlaubnis des Diözesanbischofs notwendig, auch für exemte Ordenskirchen. Nach dem bisherigen Rechte konnte der Bischof eine solche Erlaubnis nur erteilen, wenn ein öffentlicher, also das Gemeinwohl berührender, wichtiger Grund vorlag. Auch nach dem

neuen Rechte sollen derartige Gründe vorzugsweise maßgebend sein, aber doch nicht ausschließlich, da es heißt: nonnisi ex iusta et gravi causa, praesertim publica. Es genügt also jetzt jeder wichtige Grund, auch wenn er nicht gerade im Allgemeininteresse liegt. Abweichend von den kirchlichen Vorschriften ist in manchen Gegenden Deutschlands noch eine zweite minder feierliche Form der Aussetzung im Gebrauch, wobei das verhüllte Ziborium an Stelle der Monstranz auf den Aussetzungsthron gestellt wird. Praktisch wird diese Aussetzung als eine öffentliche angesehen und bedarf daher auch der bischöflichen Erlaubnis. Wo immer diese Art der Aussetzung in Gebrauch ist, mag sie beibehalten werden, da dieselbe in verschiedenen Dekreten der Ritenkongregation nicht ausdrücklich verworfen, sondern indirekt geduldet wird (Decr. auth. 2590. 2427). Sie neu einzuführen, wäre jedoch unstatthaft.

Sowohl die private als auch die öffentliche Aussetzung darf nur von einem Priester oder Diakon vorgenommen werden. Der Diakon darf jedoch nicht den Segen mit dem Allerheiligsten erteilen, ausgenommen im Krankenzimmer nach Spendung des Viatikums.

Die Feier des vierzigstündigen Gebetes, das zunächst in Italien, dann aber auch in Deutschland und in anderen Ländern Verbreitung fand, soll nach dem neuen Gesetzbuche in allen Pfarr- und anderen Kirchen — nicht Oratorien —, in denen das hochheilige Sakrament aufbewahrt wird, jährlich mit möglichster Feier stattfinden. Die Zeit für jede Kirche ist mit Zustimmung des Bischofs festzulegen. Nach dem Dekret des Heiligen Offiziums vom 22. Januar 1914 können die mit dem vierzigstündigen Gebete verbundenen Ablässe auch dann gewonnen werden, wenn es keine vierzig Stunden dauert und nachts unterbrochen wird. Wo immer aber wegen besonderer Umstände das vierzigstündige Gebet nicht stattfinden kann, sollen die Diözesanbischöfe dafür sorgen, daß an bestimmten Tagen wenigstens für einige Stunden das hochheilige Sakrament feierlich ausgesetzt wird. C. 1275.

Mystik ein Geheimwissen?

Von Emil Dimmler, Pfarrer in Wilflingen.

Weit verbreitet ist die Ansicht, Mystik sei irgendeine geheimnisvolle Sache, die höchstens einigen Eingeweihten zugänglich sei. Man weiß nicht, was man sich darunter vorstellen soll, ein geheimes Wissen oder Können oder Erleben oder all das miteinander. Darum weiß man auch nicht, wie man die Mystik einschätzen soll. Ist sie ein großes Gut, das allen geboten wird, wenn sie gewisse Bedingungen erfüllen? Ist sie eine Sache, die zur Erlangung der Heiligkeit notwendig oder doch nützlich ist? Oder ist sie bloß für einzelne ganz Auserwählte bestimmt? Hat sie eine Beziehung zur Heiligkeit oder nicht? Oder ist sie gar etwa eine Gefahr, eine krankhafte Gestaltung des Innenlebens, etwas, wovon der Mensch am besten verschont bleibt? Daß das Volk auf solche Fragen keine Antwort weiß, ist nicht verwunderlich und nicht zu tadeln. Aber auch solche, die Führer des Volkes sein sollten, wissen oft keine Antwort und haben vielfach höchstens eine ganz

verschwommene Vorstellung von dem, was Mystik heißt. Es ist eben die Überlieferung teilweise unterbrochen, und es braucht viel Zeit und Mühe, bis die abgerissenen Fäden wieder angeknüpft sind.

Ist die Mystik etwas Geheimnisvolles? Wir denken hierbei zunächst an die Mystik als Leben, nicht als Wissenschaft; für die Wissenschaft aber ergeben sich die Folgerungen von selbst. Zu antworten ist mit Ja und Nein.

Das mystische Leben ist etwas überaus Geheimnisvolles. Welche Werke Gottes sind überhaupt frei von Dunkel? Wer kann das Werden des Samenkornes zur Ähre, den Wechsel der Jahreszeiten, der Winde, der Witterung völlig begreifen? Wir kennen wohl diese und jene Tatsache und nächste Ursache. Aber im ganzen bleibt doch überaus viel Dunkel. Ist schon das natürliche Leben in Dunkel gehüllt, um wievielmehr das übernatürliche Leben und erst recht der Gipfelpunkt des Gnadenlebens, das mystische Gnadenleben. Das vieles daran geheimnisvoll ist, ist selbstverständlich.

Aber man darf das Geheimnisvolle doch nicht übertreiben, nicht die Sache so darstellen, als ob im besten Falle einige Eingeweihte verstehen könnten, was Mystik ist, und alle anderen ausgeschlossen wären. Denn das Wesentliche der mystischen Begnadigung, die Beschauung, läßt sich wohl verstehen, soweit wir die Geheimnisse Gottes auf Erden verstehen können. Die Beschauung ist nichts anderes als die leidenschaftliche andauernde Liebe zu Gott. Sie wird durch den Heiligen Geist in die Herzen eingegossen. Hat sie eine solche Macht über das Herz, daß keine (starken) Hindernisse mehr ihrer vollen Entfaltung entgegenstehen, so heißt sie Beschauung. Wer mit Leichtigkeit und dauernd in Liebe Gott Vater nennt, wer mit einer gewissen Notwendigkeit immer (soweit es bei der menschlichen Schwäche möglich ist) Gott denkt und liebt, wer dauernd einen tiefen Abscheu gegen die Sünde jeder Art hat und nie oder doch fast nie mit ganz freiem Willen sündigt, der hat die Beschauung.

Vieles an der Beschauung ist wunderbar und uns unbegreiflich, so daß auch der gelehrteste Theologe und erfahrenste Geistesmann vieles an ihr nicht oder doch nicht mit voller Sicherheit erklären kann. Wie überall, so ist auch hier unser Wissen Stückwerk. So erheben sich die Fragen: Was ist die heiligmachende Gnade? In welchem Verhältnis steht sie zur Liebe und zum Glauben und zur Hoffnung und zu den anderen eingegossenen Tugenden und zu den sieben Gaben des Heiligen Geistes? Was sind insbesondere die sieben Gaben des Heiligen Geistes und welche Bedeutung haben sie zusammen und einzeln für die Beschauung? In welcher Beziehung stehen die Handlungen (actus) zu den Zuständen (habitus) der Seele? Welches Verhältnis ist zwischen wirklicher und heiligmachender Gnade? Auf all diese Fragen, die für das volle Verständnis der Beschauung Bedeutung haben und denen noch viele Fragen beigefügt werden könnten, läßt sich eine das letzte Dunkel erhellende Antwort nicht erteilen. Es bleibt darum vieles an der Beschauung geheimnisvoll. Dies darf uns nicht wundern. Denn sie bedeutet eine ganze Umwandlung des Menschen. Der Mensch, der von Haus aus Fleisch ist, wird durch sie Geist. Die neue Schöpfung, deren Beginn in der Taufe gegeben war, wird durch sie zur Reife gebracht, soweit von einer Reife hier auf Erden gesprochen werden kann. Ein so großes Wunder muß Wunderbares, Geheimnisvolles an sich haben.

Dennoch müssen wir festhalten: das Wesen der Beschauung, also des mystischen Gnadenlebens ist unserer Erkenntnis zugänglich, soweit wir auf Erden die Geheimnisse Gottes zu erkennen vermögen. Wem Gott die Gabe der Beschauung verliehen hat, der versteht selbstverständlich besser als ein anderer, was Beschauung ist. Denn die Erfahrung gibt ein Wissen, das durch die Wissenschaft allein nicht zu ersetzen ist. Aber auch ein nichtbeschaulicher Mensch kann das Wesen der Beschauung einigermaßen verstehen lernen, dies um so eher, je näher er der Beschauung steht, je mehr er Liebe zu Gott und Erfahrung im inneren Leben besitzt. Schließlich sind die Grenzlinien zwischen Beschauung und Nichtbeschauung gar nicht scharf zu ziehen.

Das Wissen um die mystische Begnadigung ist demnach kein Geheimwissen. Es sollten vielmehr das Notwendigste darüber alle wissen, die zur vollen Vereinigung mit Gott gelangen wollen. Alle sind geladen, vollkommen zu werden, wie der Vater im Himmel vollkommen ist, und gemäß dem Heiligen, der uns berufen hat, sollen wir in unserem ganzen Wandel heilig sein. Nicht so ist dies gemeint, als ob man nun allen Menschen Mystik predigen sollte. Man setzt nicht das Dach auf das Haus, bevor die Grundmauern gelegt sind; man pflückt nicht Früchte, bevor gepflanzt und gegossen ist. Das Menschenherz begreift so schwer das Ewige und vollführt es noch schwerer, daß schon viel erreicht ist, wenn ein Mensch dauernd vor schweren Sünden sich hütet. Noch mehr ist erreicht, wenn er auch die bedachten läßlichen Sünden einigermaßen meidet und häufig gute Werke tut. Weiter aber sind nur wenige Menschen zu bringen. Solange nun die Mitte des geistlichen Lebens oder selbst der Anfang fehlt, hat es keinen Wert, vom Ende viel Worte zu machen, vom Ende, das die wenigsten verstehen und zu dem die wenigsten kommen. Man wird auch der Menge gegenüber, ohne das Wort Mystik und Beschauung zu nennen, gelegentlich vom mystischen Gnadenleben ein Wort sprechen, z. B. bei der Erklärung des großen Gebotes, bei der Darstellung eines Heiligenlebens. Aber viel wird man sich nicht dabei aufhalten können, weil Dringenderes und Verständlicheres zu besprechen ist. Anders ist es bei Seelen, die ernstlich nach der höchsten Vollkommenheit streben oder doch streben sollen, bei Ordensleuten, Priestern, solchen, die es werden wollen. Diesen darf man wohl ein Bild des mystischen Gnadenlebens zeichnen und ihnen Verständnis für das Ziel beibringen, das sie mit Gottes Gnade erreichen sollen.

Die Lehre über das mystische Gnadenleben gehört zur Lehre der Kirche wie jede andere Lehre über Glaube und Sitten. Sie ist nicht die Sache eines Winkels oder gar einer Sekte, sondern Sache der Kirche. Wenn sie nicht in dem Umfange und mit der Eindringlichkeit allen verkündet wird, wie andere Wahrheiten, z. B. das Dasein von Himmel und Hölle, verkündet werden, so ist der Grund der, daß zunächst das Dringendste den Menschen gepredigt werden muß, nicht aber der, daß sie eine Privatsache einzelner wäre. Alle Wahrheiten der Kirche sind Wahrheiten und zum Heile nützlich, aber nicht alle sind in gleichem Grade jedem einzelnen notwendig und nützlich. So kommt es, daß nicht bloß die Lehre über die mystische Begnadigung, sondern auch andere Lehren in der Predigt im allgemeinen zurücktreten, z. B. die Lehre über die evangelischen Räte, den Vorzug der Jungfräulichkeit, die Gelübde.

Übrigens darf die Tatsache, daß der Name Mystik und die Fachaus-

drücke der Mystik in der kirchlichen Verkündigung so gut wie nicht vorkommen, nicht zu dem Schluß verleiten, daß von mystischer Begnadigung gar nie die Rede sei in Predigt und Katechese und sonstigem Unterricht in Klöstern und frommen Vereinigungen. Es ist viel mehr davon die Rede, als man bei oberflächlicher Beobachtung wahrnimmt. Wer kann z. B. herzlich von der heiligen Kommunion reden, ohne irgend etwas von Mystik einfließen zu lassen? Auch die Fachausdrücke der Dogmatik und Moral bleiben der Verkündigung des Wortes Gottes im allgemeinen fern. Wer redet von unio hypostatica und transsubstantiatio und Probabilismus, wer nennt auch nur die Namen Dogmatik und Moral? Wird man deshalb sagen, die Dogmatik und Moral spielen keine Rolle in der Verkündigung des Wortes Gottes? Ähnlich verhält es sich mit der Mystik, wenngleich zuzugeben ist, daß sie aus den oben angegebenen Gründen etwas zurücktreten muß.

Die Meinung, daß die Mystik in der Verkündigung des Wortes Gottes keine Rolle spiele, beruht auf einer falschen Auffassung der Mystik, die in ihr irgend etwas ganz und gar Geheimnisvolles oder gar Verdächtiges erblickt. In Wirklichkeit aber ist mystisches Gnadenleben die Vollendung, die Krönung des ganzen Christenlebens; es ist nichts anderes als die vollkommene Erfüllung des großen Gebotes, an dem das ganze Gesetz hängt und die Propheten. Und die Wissenschaft der Mystik ist nichts anderes als die Wissenschaft von der Liebe, von der Vollendung der Liebe.

* * *

Wo finden wir die wahre Mystik?

Sollen wir sie zuerst bei der Wissenschaft der Mystik suchen? Dieser Gedanke liegt unserer wissensstolzen oder doch wissensfreudigen Zeit nahe. Die Wissenschaft soll uns alle Rätsel lösen. Aber wo finden wir die Wissenschaft der Mystik? An dem wissenschaftlichen Ausbau der Dogmatik haben Jahrhunderte gearbeitet. Kein Wunder, daß wir in keiner Verlegenheit sind, wenn wir nach einer Darstellung der Dogmatik greifen wollen, die allen berechtigten Ansprüchen genügen soll; große und kleine Werke stehen uns zur Verfügung vom Mittelalter bis zur neuesten Zeit. Daß immer noch das eine oder andere zu wünschen übrig bleibt, ändert nichts daran; der Mensch wünscht und soll wünschen, solange er lebt. Bei weitem nicht so gut sind wir daran, wenn es sich um eine Darstellung der Moral handelt. Immerhin finden wir auch hier eine Reihe von Werken, die die gesunde Lehre mehr oder weniger ausführlich bieten und den Forderungen der Wissenschaft mehr oder weniger genügen. Aber in Verlegenheit kommen wir, sobald es sich um die Mystik handelt. Wo sind die Bücher, die die Lehre der Kirche über mystisches Gnadenleben in wissenschaftlicher Darlegung und Begründung bieten? Wir finden sie nicht, nicht ein einziges. Es gibt wohl Versuche wissenschaftlicher Darstellung der Mystik, und dies nicht einmal in reicher Zahl. Aber auch nur ein Werk, das einigermaßen uns befriedigen könnte, finden wir nicht. Nicht daß wir die einzelnen Verfasser schelten wollten; wir sind ihnen im Gegenteil für ihre Versuche Dank schuldig, und sie haben das Ungenügende ihres Unternehmens selbst am schmerzlichsten empfunden; doch wollten sie lieber etwas bieten als nichts. Es fehlt eben noch viel, bis die Mystik als Wissenschaft ausgebaut ist; und viele müssen dazu mitarbeiten.

Damit soll nicht gesagt sein, daß die wissenschaftlichen Abhandlungen über das mystische Gnadenleben ganz bedeutungslos seien. Sie sind es durchaus nicht, sondern haben zum Teil einen hohen Wert. Aber wir können uns nicht blind von jeder beliebigen Darstellung leiten lassen, sondern müssen mit gesundem Urteil solche Bücher lesen, miteinander vergleichen und am Leben, vor allem am Leben der Heiligen, die Richtigkeit der einzelnen Behauptungen prüfen. Der Dienst, den solche Bücher uns leisten, besteht in der Vermittlung einzelner Kenntnisse und wohl noch mehr darin, daß sie zum Nachdenken anregen und die Grenzen des Erkennens uns fühlen lassen.

Wissenschaftliche Bücher allein würden nicht einmal dann genügen, wenn es einen vollkommenen Aufbau der Mystik als Wissenschaft gäbe und sie ihn getreu übermittelten. Kaum irgendwo sind Wissenschaft und Leben so eng verknüpft wie hier. Wem mystisches Erleben völlig fremd ist, der kann ein gewichtiges Wort über Mystik als Wissenschaft kaum mitsprechen. Es ist nicht nötig, daß er alle Seiten mystischen Erlebens aus Erfahrung kennt. Überaus mannigfaltig ist ja die Gnade Gottes und verschieden sind die Wege, auf denen Gott die Seelen zur Heiligkeit führt. Es ist darum wohl nicht einmal möglich, daß ein Mensch alle verschiedenen Gnadenerweise Gottes aus eigener Erfahrung kennen sollte. Aber wer mit Mystik als Wissenschaft sich beschäftigt, sollte wenigstens eine mehr als gewöhnliche Liebe zu Gott haben. Manchmal wird geheimnisvoll von diesem oder jenem Schreiber eines mystischen Buches geraunt, daß er im Besitze der Beschauung gewesen sei oder sei, wie wenn es sich um eine schwarze Kunst handelte und nicht um eine Gabe Gottes, die allen Kindern Gottes zu wünschen ist und allen Kindern Gottes, wenigstens unter gewissen Bedingungen und in einem gewissen Sinne geboten wird. Wer mystisches Leben auch nur verstandesmäßig tiefer umfassen will, muß sich bemühen ganz in Gott zu leben; wer reinen Herzens ist, sieht Gott und göttliche Dinge.

Wer diese Voraussetzung erfüllt, wird vieles lernen aus der Beobachtung bei sich und anderen, vor allem bei den Heiligen. Insbesondere kommen in Betracht jene Heiligen, die über ihr inneres Leben Aufschlüsse gegeben oder zudem noch über mystisches Gnadenleben Belehrungen hinterlassen haben, Belehrungen, zu denen sie mehr als andere berufen waren. Man darf aber nicht vergessen, daß sie zunächst von sich, von ihren persönlichen Erlebnissen ausgegangen sind, daß aber Gott die Seelen verschieden führt, daß insbesondere die körperlichen Wirkungen oder Nebenwirkungen von Gnadenwirkungen recht verschieden sind. So ist z. B. die Beraubung des Gebrauches der Sinne an sich eher eine Schwäche und kann sehr wohl fehlen. Der hl. Franz von Sales sagt hierüber (Theotimus VII, 6): „Es gibt viele Heilige im Himmel, die die Hemmung der körperlichen Kräfte und das Entrücktwerden des Geistes beim Gebete nie empfanden. In den Lebensgeschichten vieler Heiligen beiderlei Geschlechtes geschieht keiner anderen Gebetsgnade Erwähnung als von der Gnade der Andacht und des heiligen Eifers. Allein niemals gab es einen Heiligen, der sich nicht im Leben und im Werke über sich selbst und seine natürlichen Neigungen erhoben und in diesem Sinne in Entrückung gelebt hätte. Wer sollte nicht einsehen, daß der Apostel von der Entrückung spricht, die sich in Werken zeigt, wenn er sagt: Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir? Dasselbe deutet er an in dem Schreiben an die Römer, wenn er erklärt, daß unser alter Mensch mit Christus gekreuzigt worden ist, daß wir

der Sünde abgestorben sind mit ihm, daß wir mit ihm auch auferstanden sind, um in einem neuen Leben zu wandeln und der Sünde ferner nicht mehr zu dienen." Wo die hl. Hildegard die Ekstase nennt, bemerkt sie trocken: „Ich habe diese Schwäche nie erlitten." Man darf übrigens die Stelle des hl. Franz nicht mißverstehen. Er will in keiner Weise die Ekstase, wo Gott sie gibt, heruntersetzen; er will auch nicht behaupten, daß ein Mensch ohne mystische Gnaden, ohne Beschauung zur höchsten Heiligkeit gelange; er will nur sagen, daß auch hohe Gnaden nicht notwendig nach außen hin auffällig werden müssen. Will Gott durch die Ekstase eine Seele heiligen, kann er es tun; er kann aber die gleiche Wirkung auf einem anderen Wege erzielen. Ähnliches ist zu sagen von der reinigenden Macht der Leiden. Keine Seele wird zur Heiligkeit gelangen ohne große Leiden; und der Grad der Heiligkeit wird zu dem Grade der Leiden immer in einigem Verhältnis stehen. Dennoch kann geschehen, daß von zwei Seelen, die zu gleicher Heiligkeit gelangen, die eine mehr zu leiden hat als die andere; was bestimmte Leiden bei der einen Seele bewirken, erreichen bestimmte Gnaden bei der anderen. So ist es nötig, bei der Betrachtung des Lebens einzelner Heiligen die allgemeinen Gesetze der Gnadengebung und Vorsehung Gottes beizuziehen.

Eine unerschöpfliche Fundgrube der Mystik ist die Heilige Schrift und die Liturgie der Kirche. Ist Mystik bloß die Sache einiger Frauen, einiger weltabgeschiedenen Nonnen, werden wir sie vergebens in der Heiligen Schrift, in der Liturgie der Kirche suchen? Ist sie aber Sache aller Kinder Gottes, wird sie, wenigstens unter gewissen Bedingungen und in einem gewissen Sinne, allen Kindern Gottes geboten, dann müssen wir in der Schrift und Liturgie sie finden. Und wir finden sie Seite für Seite. Es ist kein Wunder. Mystik ist nichts anderes als die Fülle der Liebe, die Fülle der Gnade, die Fülle des Heiligen Geistes. Auf die Fülle der Liebe zielt ab die ganze Schrift und das ganze Gebetsleben der Kirche. Kein Buchstabe findet sich darin, der nicht zum näheren oder doch entfernteren Ziele hätte, die Seele zu Gott zu führen, mit Gott zu vereinigen. Die Vollendung dieser Vereinigung, ihre höchste Spitze, ihre feinste Blüte heißt Mystik.

Die Bedeutung der Schrift wird noch eher gewürdigt; man redet wenigstens von einer Mystik des Johannesevangeliums oder des hl. Paulus; wieweit klare Begriffe mit diesen Worten sich verbinden, soll nicht erörtert werden. Es darf aber auch die Liturgie nicht vergessen werden. Wunderbar an ihr ist, daß sie den Kleinen und den Großen dient, den Unmündigen und den im guten Sinne Weisen; sie ist der Strom, in dem das Lamm wandelt und der Elefant schwimmt. Wenn von einer Pflege mystischen Gnadenlebens gesprochen werden darf, so besteht sie vor allem darin, daß die Seelen ganz im Geiste der Kirche leben. Daher sollen sie eintauchen in das Gebetsleben der Kirche. Dasselbe Gebet der Kirche ist Milch für die Kleinen, feste Nahrung für die Heranwachsenden, berauschender Würzwein für die Reifen. Das Leben in der Liturgie der Kirche ist Pflege der Mystik, die nur Segen, nie Gefahr bringen kann.

* * *

Das Wort Mystik mag man lieben oder hassen. Es ist im Laufe der Zeit viel mißbraucht worden und wird heute noch mißbraucht. Wenn irgendein Schreiber den Becher ekler Lust bis zur Hefe geleert hat und nun für einen Augenblick Überdruß empfindet und an die Unschuld der Kindheit sich erinnert,

behauptet er gleich, in mystischen Gefühlen zu schwärmen, zumal wenn er beim Vorübergehen an einer Kirche Kerzen flimmern sieht und einen Hauch von Weihrauch riecht. Indes kann aller Mißbrauch des Wortes Mystik diesem Worte die Weihe nicht rauben. Doch mag man sich zu dem Worte Mystik stellen, wie man will, mag man das Wort nach Kräften meiden, so darf man doch die Sache, die damit bezeichnet wird, nicht zur Seite schieben. Sie ist nicht ein geheimes Können und Wissen, sondern eine Herzenssache der Kirche Gottes.

Aloisius von Gonzaga und Johannes Berchmans als Jugendpatrone.

Von P. Gisbert Menge O. F. M., Remagen.

Gottes Vorsehung hat der Kirche verschiedene Heilige geschenkt, die in hervorragender Weise geeignet sind, insbesondere von der Jugend als Vorbilder und Schutzherren verehrt zu werden. Dahin gehören der selige Hermann Joseph, der hl. Ludwig von Anjou, Antonius von Padua[1], Aloisius von Gonzaga, Johannes Berchmans, Stanislaus Kostka. Als den Aloisius unserer Tage hat Pius X. den seligen Gabriel Possenti bezeichnet. Er wurde am 3. März 1838 als Sohn des Bürgermeisters von Assisi geboren, trat am 21. September 1856 in den Orden der Passionisten ein, starb am 27. Februar 1862[2]. Am 31. Mai 1908 wurde er seliggesprochen, und bald werden wir die Freude haben, daß sein Name in das Verzeichnis der Heiligen eingetragen wird.

Aloisius, Stanislaus, Berchmans sind herrliche Vertreter der Rassen, die noch jetzt die Führerrolle in der Welt einnehmen: der romanischen, germanischen und slawischen. Eine Charakteristik dieser Heiligen gibt der Jesuit Huber in seinem ausgezeichneten Werke „Die Nachahmung der Heiligen in Theorie und Praxis" (Freiburg i. Br. [o. J.] I 402 ff.). „Aloisius", führt er aus, „war Norditaliener, seine Wiege stand am Fuße der rauhen Alpen, und auch seine Individualität hat etwas von Rauheit: männlich ernst, hart gegen sich und spröde. Seine Tugendübung war heroische Abtötung, übermäßige Bußstrenge in Fasten und Kasteiungen. Im Gebete gibt er nicht nach, bis er eine volle Stunde ohne alle Zerstreuung hingebracht hatte. Schon krank und siech, verlangte er zur Pflege ansteckender Kranken verwendet zu werden und opferte dabei den letzten Rest seiner Lebenskraft. Kurz vor dem Verscheiden endlich wollte er noch auf Asche gelegt und unbarmherzig gegeißelt werden. Auch die göttliche Gnadenführung trug bei diesem Heiligen einen rauhen Charakter; man liest in seiner Lebensbeschreibung sehr wenig von jenen Süßigkeiten und Tröstungen, die gewöhnlich schon auf Erden der Lohn heroischer Opfer sind."

In Stanislaus Kostka „findet sich jenes überquellende Gefühlsleben, das den Slawen, vor allem den Polen charakterisiert . . . Aus seinem Angesicht leuchtet die Inbrunst seiner Liebe zu Gott, beständig stehen ihm die Tränen

[1] Bierbaum, Der hl. Antonius von Padua als Jugendvorbild und Jugendpatron. Dülmen i. W. o. J.

[2] Eine Biographie des Seligen ist erschienen in der Missionsdruckerei Steyl 1912.

der Rührung in den Augen, und die Glut seines Herzens muß er durch kaltes Wasser dämpfen . . . Welch ein Kontrast zwischen Aloisius und Stanislaus! Aloisius trocken, fast ohne zärtliches Gefühl, nur eiserner Wille; Stanislaus mit achtzehn Jahren noch ein liebliches Kind, unendlich weich und zärtlich, fast nur Gefühl und brennend von Liebe zu Jesus und Maria".

„Während nun bei Aloisius das psychologische Moment, die Subjektivität, stark hervortritt, kommt sie bei dem dritten der heiligen Jugendpatrone, Johannes, einem Niederländer, kaum zum Vorschein; er ist sozusagen nur Objektivität. Er besitzt die Ruhe und Gleichmäßigkeit seines Nationaltypus, gibt sich keinem Gefühle hin, lebt nur einfach der Pflicht: er ist im Orden die lebendige Regel, sonst nichts. Auch die providentielle Führung dieses Heiligen weist nichts Ungewöhnliches auf."

Diese drei Heiligen werden von der Kirche insbesondere der Jugend als Patrone vorgestellt. Über Johannes Berchmans sagt Pius IX. in dem Dekret der Seligsprechung vom 9. Mai 1865: „Die Jugendzeit ist die Grundlage des zukünftigen Lebens. Nur selten verläßt der Mensch die Bahn, die er von Kindheit an gewandelt. Damit aber niemand Schwäche oder die Jugend zum Vorwand nehmen könne, den Weg der Tugend nicht zu betreten oder von ihm abzuweichen, so hat es der Vorsehung Gottes gefallen, von Zeit zu Zeit in seiner Kirche Jünglinge im Glanze außerordentlicher Heiligkeit erstrahlen zu lassen. An ihnen verwirklichen sich die Worte des Heiligen Geistes: ‚Früh vollendet, hat er viele Jahre erreicht'; ihr Wandel bezeugt die Wahrheit, daß überreiche Verdienste die Kürze des Lebens aufzuwiegen vermögen. Ihr Beispiel entflammt die Menschheit zu mutiger Nachfolge. Zu diesen glücklichen Jünglingen ist mit Recht der ehrwürdige Johannes Berchmans, Scholastiker der Gesellschaft Jesu, zu rechnen. Mit heldenmütiger Anstrengung bestrebte er sich, die heilige Taufunschuld zu bewahren, und vereinigte so viele andere hervorragende Tugenden in sich, daß er nicht nur seinem Orden, sondern der ganzen katholischen Kirche als ein neuer hellleuchtender Stern voranstrahlt."

Wenn wir mit der Kirche denken und fühlen, werden wir gewiß diese drei Heiligen nicht nur selbst gerne verehren, sondern sie auch der Jugend zur Verehrung empfehlen. Da nun Johannes Berchmans erst am 15. Januar 1888 in die glänzende Schar der kirchlich anerkannten Heiligen aufgenommen worden ist, hat seine Verehrung noch nicht so weite Kreise erfaßt wie die des hl. Aloisius. Gleichwohl ist er nach meiner Überzeugung in hervorragendem Grade geeignet, gerade unserer deutschen Jugend als Vorbild hingestellt zu werden, und daher möchte ich alle Seelsorger, besonders die Jugendbildner, zur eifrigen Förderung der Verehrung dieses liebenswürdigen Heiligen aufrufen.

Es gibt nicht wenige, die keine tiefe, starke, begeisterte Zuneigung zu dem heiligen Markgrafensohn von Castiglione gewinnen können, vielmehr eine gewisse Scheu vor dem „männlich ernsten, gegen sich harten und spröden" Heiligen empfinden, ja einzelne Züge in seinem Leben mit Kopfschütteln ablehnen. Ein Religionslehrer, um nur ein Beispiel anzuführen, spricht in einer höheren Schule über die Verdienste der Gesellschaft Jesu. Da meldet sich plötzlich ein durchaus braves Mädchen: „Den hl. Aloisius kann ich aber nicht gern haben; der hat ja nicht einmal seine Mutter angesehen." Ob die Bedenken gegen den Heiligen berechtigt sind oder nicht, das kommt

hier zunächst nicht in Betracht; sie bestehen nun einmal trotz der gewiß vortrefflichen Biographien von Cepari-Schröder und Meschler, und mit dieser Tatsache müssen wir rechnen. Gewiß, wir wollen diese Bedenken aufklären, wie wir alle Schwierigkeiten gegen das Denken und Leben der Kirche zu zerstreuen suchen, wir wollen Verständnis wecken für das großartige Heldentum des Heiligen; gelingt es uns, wer sollte sich dann nicht freuen über die herrlichen Wirkungen, die eine begeisterte Heiligenverehrung im Leben eines Christen hervorzubringen pflegt?

Leicht ist eine solche Aufklärung nicht. Wir Theologen wissen freilich die mannigfaltigen Einflüsse zu würdigen, die auf die Entwicklung eines Heiligen hemmend oder fördernd einwirken, wir stoßen uns auch nicht an wirklichen oder scheinbaren Übertreibungen, die uns im Leben einzelner Heiligen begegnen; selbst Charakterschwächen, krankhafte Veranlagungen, kleinere seelische Störungen sollten, wenn sie sich an einem Heiligen wissenschaftlich nachweisen ließen, unsere Bewunderung für den damit Behafteten nur steigern, da er ein wahres Heldentum üben mußte, um seine Armseligkeiten mit Geduld und Freude zu ertragen. Aber Laien, besonders Ungebildeten und Kindern das rechte Verständnis für gewisse Erscheinungen im Leben der Heiligen beizubringen, hält manchmal schwer. Doch kehren wir zum hl. Aloisius zurück. Gelingt es auch, alle Bedenken, die gegen ihn geäußert werden, zu zerstreuen, eine gewisse Scheu vor der herben Eigenart des Heiligen wird in vielen Herzen zurückbleiben.

Viel leichter aber dürfte es sein, eine begeisterte Liebe zum hl. Johannes Berchmans zu wecken. Der immer fröhliche Jüngling — der Frater Fröhlich oder Heiter, wie seine Ordensbrüder ihn gerne nannten — ist eine überaus liebenswürdige Verkörperung der Heiligkeit. Wie er in seinem Erdenwandel alle Herzen im Sturme eroberte, so zieht er auch jetzt noch alle, die sein Leben näher kennen lernen, gar leicht in den Bann seiner natürlichen und übernatürlichen Anmut. Er nimmt in hervorragendem Grade eine Stelle unter jenen Heiligen ein, von denen Rademacher sagt: „Für Heilige, die auch in natürlicher, zumal in sozialer Beziehung, ihrer Persönlichkeit eine weit über das Mittelmaß hinausgehende Vollkommenheit gegeben haben, hat auch die moderne Welt noch ein wärmeres und dankbares Gefühl. Was anderes macht den hl. Augustinus, die hl. Theresia, den hl. Vinzenz von Paul, den hl. Franz von Sales, den seligen Klemens Maria Hofbauer uns trotz ihrer übernatürlichen und von der Welt nicht verstandenen Lebensauffassung so sympathisch als der Glanz natürlicher Größe, der von ihnen ausgeht und durch den sie sich auch als die unsrigen offenbaren? Um dieser menschlichen Größe willen, die freilich, in sich selbst betrachtet, ebenso übernatürlich ist, stehen sie bei dem von Hause aus für das wahrhaft Gute und Hohe erwärmten Menschen in Ehren[1]." Welche Bedeutung der hl. Johannes Berchmans durch diese seine anmutige Heiligkeit insbesondere für das religiös-sittliche Leben unserer Gebildeten erlangen kann, bedarf für den, der das Denken und Fühlen dieser Kreise kennt, keines Beweises.

Noch andere Gründe lassen den hl. Johannes Berchmans in hervorragendem Grade als Jugendpatron geeignet erscheinen[2]. Er war das Kind einer Bürgerfamilie und steht als solches der Hauptmasse unserer Jugend

---

[1] Das Seelenleben der Heiligen, Paderborn 1916, 131 ff.
[2] Vgl. Huber a. a. O. 394 ff.

nahe. Zudem verrichtete er als Schulknabe und Pensionatszögling, als Gymnasiast und Bedienter, als junger Jesuit und Student viele Tugendübungen, die unseren Kindern und Jünglingen zeigen, wie sie in ähnlicher Lage handeln können und sollen. Sein Leben ist reich an einzelnen Zügen, die von unseren Jugendlichen nicht nur in den treibenden Gedanken, sondern auch in der tatsächlichen Auswirkung nachgeahmt werden können. Zugleich verleiht die beständige Treue im Kleinen seinem Leben eine Größe, die den Jugendlichen sowohl als den Erwachsenen Bewunderung abnötigt.

Bei der Wahl eines Heiligen zum besonderen Patron fallen ferner die innere Veranlagung, natürliche und übernatürliche, ja auch die körperliche Beschaffenheit des Heiligen in die Wagschale. „Ein Heiliger von gleicher innerer Veranlagung wird einem am besten zeigen können, wie man sein Inneres veredeln und vervollkommnen soll.“ Von diesem Gesichtspunkte aus ist es natürlich nicht möglich, irgendeinen Heiligen allgemein als besonderen Patron zu empfehlen; aber sicher werden nicht wenige Jugendliche wie Erwachsene in ihrer Eigenart manche Ähnlichkeit mit Johannes Berchmans entdecken.

Endlich ist bei der Wahl eines heiligen Patrons die Volksangehörigkeit nicht ohne Belang. Wir Deutschen fühlen uns naturgemäß mehr hingezogen zu den Heiligen unseres Volkes. Johannes Berchmans nun wurde am 13. März 1599 zu Diest, einem Städtchen in Brabant, geboren, ist also ein Sprößling des uns Deutschen verwandten Flamenstammes. Dieser Umstand ist aber nicht nur geeignet, in unseren Volksgenossen, vor allem in der Jugend eine besondere Vorliebe für den Heiligen zu wecken, sondern hat auch für die Apologetik Bedeutung. Denn immer wieder ist behauptet worden, der Protestantismus entspreche mehr dem deutschen Charakter als der Katholizismus. Zur Stütze dieser Auffassung weist Hase darauf hin, daß „die romanischen Völker so viele Heilige hervorgebracht haben, an denen sich ihr Katholizismus in volkstümlicher Weise verherrlicht hat, während das deutsche Volk so arm ist an eingeborenen Heiligen“. Tatsächlich haben wir, nachdem Benno von Meißen im Jahre 1523 auf die Altäre erhoben worden war, nur selten mehr die Ehre gehabt, daß einem unseres Stammes diese Auszeichnung zuteil wurde[1]. Immerhin aber liefern die wenigen Nordländer, die seit der unseligen Glaubensspaltung in die Zahl der Heiligen eingereiht werden konnten, den Beweis, daß auch unsere Eigenart mit der höchsten Auswirkung des Katholizismus wohl vereinbar ist. Das ist ein Grund mehr für uns, gerade jene wenigen Heiligen, die eine Zierde der germanischen Rasse bilden, in besonderer Weise zu verehren.

All diese Gründe dürften sehr geeignet sein, den hl. Johannes Berchmans als Patron der Jugend zu empfehlen. Wenn aber jemand gleichwohl mehr Vorliebe für Antonius von Padua, Aloisius von Gonzaga, Stanislaus Kostka oder irgendeinen anderen Heiligen hegt, so bin ich der letzte, der diese Andacht zerstören oder schmälern möchte. Dum omni modo ... Christus annuntietur; et in hoc gaudeo, sed et gaudebo[2].

---

[1] Vgl. Menge, Die Wiedervereinigung im Glauben, Freiburg i. Br. 1914, 60 ff.

[2] Vom Verfasser dieses Artikels ist soeben ein Büchlein erschienen: Der hl. Joh. Berchmans, Schutzherr und Vorbild der deutschen Jugend. Anleitung zur Feier der fünf Sonntage zu Ehren des Heiligen. Münster i. W., Alphonsus Buchhandlung 1919.
Anm. der Schriftleitung.

Der Armutsgedanke beim hl. Dominikus.

Von Privatdozent Dr. Berthold Altaner, Breslau[1].

Schon in den ersten Entwicklungsstadien des christlichen Mönchtums stellte sich die Notwendigkeit heraus, mehr oder weniger streng den persönlichen Besitz und das Verfügungsrecht über das Eigentum der einzelnen Mitglieder der klösterlichen Gemeinschaft einzuschränken. Dabei blieb jedoch im Prinzip der gemeinsame Besitz geduldet, und nur selten wurden seiner Ausdehnung und Vermehrung Schranken gesetzt[2].

Mit dem Aufkommen der beiden Bettelorden der Franziskaner und Dominikaner wurde in der inneren Entwicklungsgeschichte des Ordenswesens ein neuer Gedanke in großem Stile wirksam. Die Idee der Besitzlosigkeit der Kommunität wurde in diesen Neugründungen als herrschender Grundsatz anerkannt. Diese Tatsache darf aber nicht zu der falschen Vorstellung führen, als ob der hl. Dominikus in seinem Orden genau derselben Armutsidee Geltung verschafft hätte, wie sie einige Jahre früher der hl. Franziskus von Assisi vertreten hat.

Doch nicht bloß über die endgültige Fassung des dominikanischen Armutsideals vom Jahre 1220 bestehen Unklarheiten, sondern auch die bislang übliche Darstellung der Entwicklung des hl. Dominikus in seiner Stellungnahme zum Besitz überhaupt bedarf in verschiedenen Punkten der Korrektur. Die folgenden Ausführungen wollen darum eine allseitige, quellenmäßig fundierte Darstellung des Armutsgedankens beim hl. Dominikus bieten.

Um den Unterschied, der zwischen den beiden großen Stiftern der Bettelorden gerade schon in der Armutsfrage besteht, deutlich herauszustellen, sei zunächst die Anschauung des hl. Franziskus kurz charakterisiert. Seit dem Tage seiner Berufung im Portiunkulakirchlein im Jahre 1209 bis zu seinem Tode († 1226) hat Franz von Assisi mit der größten Entschiedenheit das einmal erfaßte Ideal der apostolischen Armut festgehalten, in diesem Punkte gab es bei ihm kein Schwanken, keine Entwicklung. Für ihn war und blieb die heilige Armut um Christi willen Selbstzweck, d. h. erstes und letztes Mittel der Selbstheiligung Es ergab sich darum für ihn die selbstverständliche Konsequenz, daß sein Ziel, die Selbstheiligung, um so vollkommener erreicht, je strenger die Armut geübt wird.

In der Einfalt und Gradheit seines Herzens wagte er es, die Worte seines göttlichen Meisters: „Verkaufe alles, was du hast, und gib es den Armen“ wörtlich ohne jeden Kommentar aufzufassen, und darum erschien es ihm als selbstverständlich, daß für ihn und seine Genossen nicht bloß der persönliche Besitz, sondern ebenso streng auch alle Art von Gemeinbesitz ausgeschlossen bleiben mußte. Die Quellen enthalten zahlreiche Aussprüche und wissen von Episoden zu berichten, aus denen klar zu erkennen ist, daß der Heilige mit einer sich gleichbleibenden Strenge und Konsequenz Eigentum und Besitz in jeder Form perhorresziert hat, weder Häuser und Kirchen, noch

[1] Es handelt sich hier um den 3. T. erweiterten Abdruck der Antrittsvorlesung, die ich bei meiner Habilitation als Privatdozent für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Breslau am 24. Oktober 1919 gehalten habe.

[2] M. v. Dmitrewski Die christliche freiwillige Armut vom Ursprung der Kirche bis zum 12. Jahrhundert, Diss. Freiburg i. Br. 1913, p. 4, 51, 73.

häusliche oder gottesdienstliche Ausrüstungsgegenstände und Bücher durften als sein oder seiner Genossenschaft Eigentum angesehen werden; wo auch nur der leiseste Anschein davon aufkommt, da sieht er sein Werk im innersten Wesen angetastet und entstellt, und der sonst so sanfte und demütige Mann zeigt sich in der Verteidigung seines kostbarsten Schatzes, der strengsten Armut, entschieden, ja rücksichtslos[1]. Trotz aller von außen auf ihn einstürmenden Schwierigkeiten hat er sein Ideal in fast unverändertem Radikalismus aufrechterhalten und seine grundsätzlichen Anschauungen in den letzten Lebensjahren ebenso deutlich in der Regel vom Jahre 1223[2] wie in seinem Testamente[3] ausgesprochen[4].

Ganz anders liegen die Verhältnisse im Leben des hl. Dominikus; hier können wir deutlich eine Entwicklung, deren abschließendes Ergebnis jedoch nicht mit den Gedanken des hl. Franziskus identisch ist, feststellen. Ebenso wie Dominikus erst allmählich in die große Aufgabe des die ganze Christenheit umspannenden Predigtapostolats hineinwächst, gelangt er auch erst im Laufe der Zeit, und zwar gegen Ende seines Lebens zu der Überzeugung, daß zur möglichst vollkommenen Durchführung des von ihm erstrebten Zieles das Prinzip der Besitzlosigkeit der Kommunität Ordensgesetz werden müsse.

Nachdem der junge Dominikus seine theologischen Studien an der Universität Palentia abgeschlossen hatte und er Mitglied des Kapitels an der Kathedrale von Osma geworden war, wurden seine freundschaftlichen Beziehungen zum Ortsbischof Diego für seinen weiteren Lebensgang entscheidend. Als Reisebegleiter des in Diensten seines Königs tätigen Bischofs lernt Dominikus die durch das Albigensertum bedrohte Lage der Kirche in Südfrankreich kennen. Diego und Dominikus treffen hier im Jahre 1205[5] mit den von Innozenz III. entsandten Zisterzienseräbten zu Montpellier[6] zusammen. Die bisherige missionarische Arbeit der päpstlichen Legaten unter den Albigensern war vollständig erfolglos gewesen[7]. Bischof Diego wird bei einer Besprechung, die sich mit der augenblicklichen traurigen Lage befaßte, um seine Meinung gefragt und macht den Vorschlag, die Missionstätigkeit zur Bekehrung der häretischen Albigenser auf eine neue Basis zu stellen: man müsse, so führt er aus, sich der streng abgetöteten Lebensweise der albigensischen perfecti[8] anpassen, alles Prunkvolle im äußeren Auftreten müsse vermieden werden, zu Fuß in Armut und Entsagung sollen die wahren Apostel

---

[1] Cf. E. Alenconiensis, Vita et miracula S. Francisci auctore Th. de Celano, Romae 1906, p. 215 f., cap. 28, 29; Speculum perfectionis ed. P. Sabatier, 1898, p. 15, cap. 6; p 20, cap. 9.

[2] H. Boehmer, Analekten zur Geschichte des Franziskus von Assisi, 1904, p. 32 n. 6.

[3] ibid. p. 37 f. n. 4–7.

[4] Aus der zahlreichen Literatur verweise ich nur auf H. Fischer, Der hl. Franziskus von Assisi während der Jahre 1219–1221, 1907 (Freiburger Hist Stud. 4. Heft), p. 46 ff. und H. Tilemann, Studien zur Individualität des Franziskus von Assisi, 1914 (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance her. von W. Götz, Bd. 21), p. 20 ff., 51 ff., 85 ff.; K. Balthasar, Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden bis zum Konzil von Vienne, 1911, p 1 ff., 18 ff.

[5] J. B. Pierron, Die katholischen Armen, 1911, p. 25 A.

[6] Nach Guiraud l. c. p. CCCIX war es Castelnau bei Montpellier. cf. A. 7.

[7] J. Guiraud, Cartulaire de Notre-Dame de Prouille précédé d'une étude sur l'Albigénisme Languedocien aux XII. et XIII. siècles I (1907) p. CCXCII–CCCI.

[8] Cf. über diese J. Guiraud l. c. I, p. CII ff.

des „armen Christus" predigen[1]. Diego und sein treuer Begleiter beginnen selbst mit gutem Beispiel voranzugehen und arbeiten zwei Jahre lang gemeinsam mit Erfolg unter den Häretikern.

Während Diego im Jahre 1207 nach der Disputation von Pamiers in seine Heimat zurückkehrt und dort im nächsten Jahre stirbt[2], verharrt Dominikus, der inzwischen der Führer einer glaubenseifrigen Schar von Predigern geworden war, bei seiner dornenvollen Arbeit. Sein Kampfmittel war nicht nur die Schärfe und die Kraft seines Wortes, sondern auch, wie einzelne Episoden es lehren, die Macht seines vorbildlichen, apostolisch armen Lebens, das er mit seinen Genossen führte. Barfuß, in ärmlicher Kleidung, ohne Geld wandert er oftmals von Ort zu Ort und ist auf die Almosen der Gläubigen angewiesen; in Speise und Trank gibt er das Beispiel heroischer Abtötung[3].

Aus der Lebensweise des Heiligen in dieser Zeit – es handelt sich um die Jahre 1205–1215 – dürfen wir jedoch durchaus nicht den Schluß ziehen, daß Dominikus schon damals irgendwie daran dachte, die Armut prinzipiell als rechtliche Basis für sich und die Schar seiner Getreuen anzuerkennen[4]. Der von ihm eingeschlagene Weg war nicht nur durch die unter den Häretikern verbreiteten strengen Anschauungen geboten, sondern ebensosehr auch deshalb notwendig, um durch die Zugkraft des guten Beispiels in etwa den Schaden gutzumachen, den zahlreiche unwürdige Kleriker und Religiosen angerichtet hatten[5]. Mit Recht kann hier als Analogon darauf verwiesen werden, daß die Zisterzienser, die nach der Konferenz von Montpellier dem Beispiel des Bischofs Diego und des Dominikus folgten und in ähnlicher Weise die evangelica paupertas übten[6], deshalb noch lange nicht ihre Ordensregel, die den gemeinsamen Besitz erlaubte, abschaffen wollten[7].

Abgesehen davon, daß Dominikus in der hier in Frage stehenden Zeit (1205–1215) noch gar nicht daran dachte, einen neuen kirchlichen Orden zu stiften, und darum auch noch gar zu der Frage von Besitz und Einkommen Stellung nehmen konnte, wird die entgegengesetzte Annahme auch durch positive Zeugnisse als unhaltbar erwiesen. Im Jahre 1206 gründeten Bischof Diego und Dominikus mitten im Albigensergebiet das Kloster Prouille, um hierdurch ein Gegengewicht gegen den Einfluß der Albigenser zu schaffen. Das neugegründete Kloster sollte den Töchtern armer Adliger, die sonst der Häresie zu verfallen drohten, einen Unterschlupf bieten[8]. Prouille wurde als

[1] B. Jordanis de Saxonia Opera ed. J. J. Berthier, 1891 (sonst zitiert „Jordan") cap. 15 ff., A. Lecoy de la Marche, Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon, 1877, p. 79; Petrus Sarnensis in Acta SS. Aug. 1 (1867), 400 n. 219; Guilelmus de Podio Laurentio ibid. n. 220.

[2] Pierron, p. 24 A. 2; Jordan, cap. 19.

[3] Außer den o. S. 406 A. 1 zitierten Quellenstellen cf. noch Petrus Ferrandi in Analecta Boll. XXX (1911), 65; Constantin in Quétif-Echard, Scriptores Ordinis Praedicatorum I (1719), 32 n. 32, 34 n. 41; Acta Tolosana in Acta SS. Aug. I (1867), 642 n. 5–8. Balme et Lelaidier, Cartulaire ou histoire diplomatique de saint Dominique II (1897), 348 ff. sammeln wahllos solche Quellenstellen, die die Liebe des Heiligen zur Armut bezeugen, ohne darauf zu achten, für welche Zeit die einzelnen Nachrichten gelten.

[4] Dagegen Balme II, 348 ff., Mortier, Hist. des maîtres généraux I (1903), 71 ff., J. Guiraud in Mélanges Paul Fabre, études d'histoire du moyen-âge 1902, p. 323 ff.

[5] Cf. Stephan von Bourbon bei Lecoy de la Marche, p. 79; Pierron, p. 99 ff.

[6] Jordan, cap. 16. [7] Fischer, p. 105. [8] Jordan, cap. 18.

Doppelkonvent organisiert; dem Schwesternkonvent wurde ein Männerkloster angegliedert, dessen Prior die Temporalien des Gesamtkonvents zu verwalten hatte, den Brüdern lag in erster Linie die Seelsorge bei den Schwestern ob[1]. In zahlreichen, uns aus den Jahren von 1206—1215 erhaltenen Urkunden dieses Klosters erscheint nun neben den Brüdern und Schwestern ausdrücklich auch, und zwar an erster Stelle der dominus Dominicus canonicus Oxomensis als der Empfänger von Liegenschaften und Zehnten[2]. Alle diese Schenkungsurkunden beweisen, daß Dominikus das Armutsprinzip als Grundlage für eine Kommunität noch gänzlich unbekannt ist.

Nachdem Simon von Montfort, das politische Haupt der Katholiken im Kampfe gegen das Albigensertum, den wichtigen Stützpunkt Cassenueil am 17. August 1214 erobert hatte[3], schenkte der Sieger dieses Kastell mit dem dazu gehörenden Besitz seinem Freunde Dominikus. Interessant ist, daß selbst Jordan, der erste Biograph des Heiligen, zu der Nachricht von der Annahme dieser Schenkung die erläuternde Notiz hinzuzufügen sich gedrängt fühlt, die Schenkung sei zu einer Zeit erfolgt, da der Dominikanerorden noch nicht gestiftet war und ein Verbot, Besitz zu eigen zu nehmen, noch nicht bestanden habe[4]. Nach dem bisher Mitgeteilten überrascht es darum auch nicht, daß Dominikus bald darauf am 25. April 1215 den Besitz des reichen Toulouser Bürgers Petrus Cellani, der sich ihm anschließt, als Geschenk annimmt[5]. Diese Schenkung ist für die Entwicklung des Ordens deshalb so bedeutungsvoll geworden, weil von dem Augenblicke ab, da Dominikus für seinen Kreis ein eigenes Heim in Toulouse gefunden hatte, sich bald ein geregeltes gemeinschaftliches Leben einbürgern konnte und sich durchführen ließ. Wir stehen hier an der Wiege des neuen Ordo Praedicatorum[6].

Nur wenige Monate vergehen, und schon im Juli desselben Jahres 1215 wird die unter Leitung des Dominikus stehende Genossenschaft von seiten des Ortsbischofs Fulko amtlich als Predigervereinigung anerkannt und im Bereich des Toulouser Bistums zur Predigttätigkeit zugelassen. In der uns erhaltenen Bestallungsurkunde erklärt Fulko, man müsse, da der Arbeiter seines Lohnes wert sei, für einen geordneten Unterhalt der Predigerbrüder sorgen, und er überläßt darum der neuen Genossenschaft mit Zustimmung seines Kapitels ein Sechstel des ihm zustehenden Diözesanzehnten. Aus der näheren Begründung, die Fulko für diese so hochherzige Schenkung in der Urkunde gibt[7], ist keineswegs, wie z. B. Guiraud es tut, der Schluß zu ziehen, daß die neue Genossenschaft sich schon damals zu der evangelica paupertas im Sinne des Ordensgesetzes von 1220 bekannt hat, sondern es ist vielmehr damit der Beweis

[1] J. Guiraud, Cartulaire I, p. CCCXXVII. [2] Balme I, 148 ff.

[3] Petrus Sarnensis, cap. 79 bei Migne, Pat. lat. 213, p. 686 ff.; cf. Quétif-Echard I, 11 A. [4] Jordan, cap. 24.

[5] Balme I, 498 ff.; es handelt sich um drei Häuser mit einigen dazu gehörigen Nebengebäuden.

[6] Jordan, cap. 25. Wenn der zweite Biograph des Heiligen Petrus Ferrandi (Analecta Boll. XXX, 67 n. 26) schon in diese Zeit den Beginn des Strebens nach der voluntaria paupertas im Sinne der späteren Jahre (1220 u. ff.) setzt, so erweist sich diese Nachricht aus meinen weiteren Darlegungen als irrig.

[7] Balme I, 515 f: ... cum iure cautum sit, quod aliquanta pars decimarum debeat semper pauperibus assignari et erogari, constat illis pauperibus nos teneri partem aliquam decimarum potius assignari, qui pro Christo evangelicam paupertatem eligentes universos et singulos exemplo et doctrina donis celestibus nituntur et elaborant ditare.

geliefert, daß die Mitglieder des neuen Vereins von Anfang an zwar persönlich in größter Bedürfnislosigkeit und Entsagung zu leben entschlossen waren, aber deshalb noch nicht auf gemeinsames Einkommen, das sie selbstverständlich entsprechend ihrer persönlich strengen Lebensweise verwenden wollten, verzichteten.

Die beim Diözesanbischof erreichte Approbation seines Unternehmens gab Dominikus die begründete Aussicht, auch von seiten der höchsten kirchlichen Stelle, vom Papste, die feierliche Bestätigung und Unterstützung seiner Gründung zu erreichen. Noch in demselben Jahre reist Dominikus als Begleiter Fulkos, der der päpstlichen Einladung zum vierten Laterankonzil folgte, nach Rom, um hier für seine Sache tätig zu sein. Innozenz III. verhält sich zunächst ablehnend und stellt die Bestätigung nur unter der Bedingung in Aussicht, daß dem neuen Orden eine der bereits approbierten Ordensregeln zugrunde gelegt werde[1]. Als Dominikus daraufhin Rom verließ, ohne zunächst seinen Hauptzweck erreicht zu haben, hatte er doch den Erfolg zu verzeichnen, daß ihm der Papst eine Bestätigungsurkunde für alle bis dahin seiner Erstlingsgründung Prouille geschenkten Besitzungen ausstellte[2].

Nach Toulouse zurückgekehrt, hielt Dominikus mit seinen Freunden die entscheidende Besprechung darüber ab, welche Regel die geeignetste Grundlage für die Neugründung wäre; man entschied sich für die Annahme der Augustinerregel. Als Dominikus wieder in Rom erschien, hatte inzwischen Honorius III. den päpstlichen Stuhl bestiegen. Jetzt gelangte Dominikus an sein Ziel und erhielt die päpstliche Bestätigung seines Ordens[3].

Da uns der Text der ältesten Regel nicht erhalten ist, sind wir, was die Armutsfrage betrifft, auf den Bericht Jordans angewiesen. Dieser Biograph hebt hervor, die Augustinerregel sei in der entscheidenden Beratung nicht unverändert übernommen worden; abgesehen davon, daß einige strengere Bestimmungen über Nahrung und Kleidung eingefügt worden seien, sei schon damals der Satz als Ordensgesetz proklamiert worden, wonach der Orden keinen Besitz sein eigen nennen dürfe; nur der Genuß von Renten und Zehnten sei vorläufig noch als erlaubt erklärt worden[4].

An die Richtigkeit dieser Behauptung Jordans[5] zu glauben, hält schwer, ja scheint mir angesichts anderweitiger Nachrichten unmöglich. Wenn diese Nachricht Jordans trotzdem fast allgemein als glaubwürdig angesehen worden ist, so liegt dies daran, daß von keiner Seite eine genauere Prüfung des Quellenmaterials vorgenommen wurde[6].

[1] Jordan, cap. 27. [2] Balme I, 526 f.
[3] Jordan, cap. 27–29. [4] Jordan, cap. 27.

[5] Der dritte Biograph des hl. Dominikus, Constantin (1244), ändert den Bericht Jordans willkürlich dahin, daß bei der hier in Frage stehenden Beratung, die um Ostern 1216 stattfand, bereits auch der Verzicht auf Renten ausgesprochen worden ist (Quétif-Echard I, 28, cap. 18). Der Dominikusbiograph Humbert (Mamachi, Annales Ordinis Praedicatorum I [1756], App. c. 277, cap. 23) bemerkt die Fälschung Constantins, sieht aber Constantins Darstellung als für den Orden rühmlicher an und schließt sich in der Hauptsache Constantin an. Das Nähere hierüber in meiner demnächst erscheinenden Schrift über die Quellen zum Leben des hl. Dominikus.

[6] Soweit ich sehe, haben nur H. Fischer, p. 107 und A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands IV (1913), 406 dagegen Bedenken erhoben. Fischer ist der Meinung, es habe sich nur um einen ersten Plan gehandelt, der erst 1220 auf dem ersten Generalkapitel verwirklicht worden ist. Hauck möchte annehmen, daß dieser Beschluß erst im Sommer 1217 gefaßt worden sei, als Dominikus seine Genossen in die weite Welt aussandte (Jordan, cap. 30). Er erklärt die Angabe Jordans angesichts der päpstlichen Bestätigungsurkunde vom 22. Dezember 1216 für unmöglich. Besonders auffallend ist

In der Argumentation gegen die Glaubwürdigkeit des Jordanschen Berichtes will ich kein besonderes Gewicht darauf legen, daß in einer Reihe von Schenkungsurkunden, die in den Jahren 1216–1220 zugunsten des Klosters Prouille ausgestellt worden sind[1], Dominikus z. T. selbst neben dem Prior, den Brüdern und Schwestern des Klosters als Empfänger der Besitzungen genannt wird; denn dagegen könnte vielleicht geltend gemacht werden, daß diese von Dominikus angenommenen Besitzungen nicht dem Orden im engeren Sinne zugute kamen, sondern in erster Linie den Nonnen, die nicht an die fragliche Bestimmung gebunden zu sein brauchten. Jedoch trifft nicht einmal dieser Einwand für die in Frage stehende Zeit zu[2].

Ganz deutlich aber erhellt die Unhaltbarkeit der Jordanschen Behauptung aus den beiden offiziellen päpstlichen Bestätigungsbullen des neuen Ordens, die vom 22. Dezember 1216 datiert sind[3]. In der ersten längeren Fassung werden alle Besitztitel, die bis dahin Dominikus geschenkt worden waren, einzeln aufgezählt, feierlich bestätigt und unter päpstlichen Schutz genommen. Es handelt sich hier um das Zentrum des Ordens, die Kirche und den Konvent des hl. Romanus in Toulouse und den Konvent von Prouille samt den dazu gehörigen Grundstücken, ferner werden genannt das Kastell Casseneuil, zwei weitere Kirchen in Toulouse bzw. in der Nähe der Stadt nebst annexem Besitz, ein Hospital in Toulouse und der von Bischof Fulko dem Orden verliehene Rechtstitel auf den sechsten Teil des Diözesanzehnten[4]. In der zweiten kurzen Bestätigungsbulle wird sogar schon der etwa später hinzukommende Besitz unter päpstlichen Schutz gestellt.

Da Dominikus selbst die Verhandlungen in Rom führte, hatte er Gelegenheit, Sinn und Geist seiner Neugründung zu vertreten. Es ist darum die Annahme notwendig, daß die damals getroffene amtliche Regelung der Besitz- und Armutsfrage, die ganz im Sinne der alten Orden gehalten war, auch seinen damaligen Anschauungen entsprochen haben muß. Damit ist die von Jordan überlieferte Nachricht, soweit sie für das Jahr 1216 gilt, als historisch unhaltbar erwiesen.

Diese Beobachtung hat schon Albert Hauck gemacht und darum die Vermutung ausgesprochen, das von Jordan in das Jahr 1216 datierte Statut sei, ohne rückwirkende Kraft zu besitzen, erst im Jahre 1217 Gesetz geworden, als Dominikus sich entschloß, seine Genossen in die weite Welt hinauszusenden[5] und er damit den Anfang machte, neue, weit ausschauende Pläne zu verwirklichen.

Haucks Versuch, die Nachricht Jordans durch diese Umdatierung zu retten, scheint mir nicht haltbar. Abgesehen davon, daß wir im Text Jordans keinen Anhaltspunkt dafür haben, daß der Beschluß[6] ohne rückwirkende

es, daß Balme, der in seinem Cartularium das in Betracht kommende urkundliche Material gesammelt hat, zu dieser Frage nicht kritisch Stellung genommen hat, sondern im alten Geleise weiterwandelt; cf. seine Notiz zu Jordan, cap. 27, Balme II, 350.

[1] Balme II, 32 ff., 41, 117 ff., 149 f., 167 f., 173 ff., 203 f., 275 f. – Vgl. auch die den Toulouser Konvent betreffenden Urkunden vom 24. und 28. Oktober 1216, ibid. II, 58, 60, 62. [2] S. unten S. 413 A. 4.

[3] Balme II, 71 f., 86; Bullarium Ord. Praed. I, 2. [4] S. oben S. 407.

[5] Hauck IV, 406; Jordan, cap 30 ff.; Stephan von Salanhac, Ms. 1514 der Frankfurter Stadtbibliothek (a. M.), fol. 3v datiert die Szene auf den 15. August 1217; cf. Quétif-Echard I, 15 A.h und Malvenda, Annalium Ord. Praed. centuria prima I (1627), 172.

[6] Proposuerunt et instituerunt possessiones non habere (Jordan, cap. 27).

Kraft gewesen sei, ist mit Haucks Annahme die urkundlich bezeugte Tatsache schlecht vereinbar, daß sich Dominikus nach der Aussendung seiner kleinen Schar vor seiner eigenen Abreise von Toulouse im Dezember 1217 noch um einen Schutzbrief für die Ordensbesitzungen bei dem ihm befreundeten Grafen Simon von Montfort mit Erfolg bemüht hat[1]. Diese Sorge um den Besitz der Genossenschaft kontrastiert ebenso sehr gegen den angeblich kurz vorher gefaßten Beschluß wie seine Bemühungen in Rom, die im März 1218 dahin führten, daß seinem Kloster Prouille nicht bloß geistliche Privilegien verliehen, sondern auch von neuem alle Einkünfte und Liegenschaften bestätigt wurden[2].

Einen Beweis für die Richtigkeit der Beurteilung dieser beiden von Dominikus unternommenen Schritte sehe ich auch in der Haltung, die die Ordensbrüder von inzwischen (nach 1217) entstandenen Konventen einnahmen. Nicht nur das Kloster Prouille[3], sondern auch die Mitglieder des Pariser[4] und Madrider[5] Konvents tragen während der Jahre 1218 bzw. 1219 kein Bedenken, z. T. umfangreiche Besitzungen anzunehmen.

Als Resultat dieser Darlegungen ergibt sich also auch die Unhaltbarkeit der Hauckschen Datierung, und es bleibt nur die Annahme übrig, daß eine irgendwie bindende Stellungnahme in der Besitzfrage von seiten des Ordens erst auf dem Generalkapitel, das zu Pfingsten 1220 in Bologna tagte, erfolgt ist[6]. Auf dieser Tagung wurde der Beschluß gefaßt: ne possessiones vel reditus de caetero tenerent fratres nostri[7]. Danach waren mit rückwirkender Kraft der Besitz an Grund und Boden und rentierende Einnahmen durch Ordensgesetz allgemein verboten. Mit und in diesem Beschluß des Generalkapitels von 1220 wurden die vielfachen Bemühungen des Heiligen, die uns gerade für die Zeit seit 1218 bezeugt sind[8] und dahin zielten, in seiner jungen Stiftung immer mehr den Geist apostolischer Armut und Bedürfnislosigkeit einzubürgern, mit Erfolg gekrönt. Fortan gehörte dieser Beschluß den Konstitutionen des Ordens an[9].

Wann und durch welche besonderen inneren oder äußeren Erlebnisse Dominikus sich persönlich zu der Überzeugung von der Notwendigkeit der

[1] Balme II, 141, 142; Quétif-Echard I, 16; auch die Urkunde vom 11. September 1217 (Balme II, 129 f.) paßt schlecht zu Haucks Hypothese.

[2] Balme II, 173 ff.

[3] ibid. II, 244 f.; der abwesende Dominikus wird in der Schenkungsurkunde sogar an erster Stelle als Empfänger genannt.

[4] ibid. II, 250 f.; Chapotin, Histoire des dominicains de la province de France, 1898, p. 20 A. 1; Jordan, cap. 34. Bemerkenswert ist, daß Dominikus nach Annahme der im Februar 1219 erfolgten Schenkung um Ostern desselben Jahres in Paris weilte (Balme II, 289; Quétif-Echard I, 77) und das Kloster das geschenkte Gut behalten durfte. [5] Balme II, 320 f.

[6] Nach Borselli († 1497) begannen die Beratungen bereits an der Vigil von Pfingsten, am 16. Mai 1220 (Analecta sacri Ordinis Praed. III [1898], 608).

[7] Jordan, cap. 53.

[8] Cf. hierzu besonders die Aussagen der Bologneser Zeugen im Kanonisationsprozeß in Acta SS. Aug. I, 629 ff.; vgl. die Zusammenstellung bei Balme II, 348 ff.

[9] Cf. auch die Aussagen des Stephanus Hispanus, Paulus Venetus und Frugerius Pennensis, die als Zeugen im Kanonisationsprozeß auf diese in der Ordensregel enthaltene Bestimmung hinweisen (Acta SS. Aug. I, 638 ff. n. 50, 54, 60) In den späteren Konstitutionen von 1228 bzw. 1239=1256 lautet die diesbezügliche Bestimmung: „Possessiones seu reditus nullo modo recipiantur“ (Archiv f. Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters I (1885), 222; V (1889), 549; Analecta Ord. Praed. II (1896), 642; III (1897), 99.

erst 1220 beschlossenen Besitzlosigkeit der Kommunität durchgerungen hat, kann nach dem vorhandenen Quellenmaterial nicht eindeutig festgestellt werden[1]. Was uns die Quellen an Nachrichten zur Armutsfrage aus der Zeit von 1218 ab bieten, unterscheidet sich nicht wesentlich von dem Material, das die Zeit der Wirksamkeit des Dominikus unter den Albigensern vor der Gründung des Ordens beleuchtet. Wir erfahren, daß Dominikus von sich und seinen Genossen die Beobachtung größter Einfachheit und Bedürfnislosigkeit in Speise, Trank und Kleidung daheim ebenso sehr wie auf Reisen außerhalb des Konvents gefordert habe; derselbe Geist der Armut sollte auch aus der Bauanlage und inneren Ausstattung der Ordenskirchen und -Konvente zu erkennen sein. Immer und immer wieder, so erklären die Zeugen im Bologneser Kanonisationsprozeß, habe er durch Wort und Beispiel seinen Genossen die Wichtigkeit der Tugend der Armut und Genügsamkeit einzuschärfen sich bemüht[2]. Wie energisch und streng Dominikus in dieser Zeit zur Verteidigung der apostolischen Einfachheit aufzutreten imstande war, beweist der Zwischenfall von Bologna, der sich im August des Jahres 1219 ereignet hat. Als er nach etwa neunmonatlicher Abwesenheit wieder in Bologna eintraf und bemerken mußte, wie inzwischen der Bau eines stattlichen Konventsgebäudes angefangen worden war, untersagte er sofort den Weiterbau, der, solange Dominikus lebte, ruhen mußte. Schmerzerfüllt ruft er seinen Brüdern zu: „Wollt ihr so schnell die Armut verlassen und große Paläste bauen[3]?“

Auch aus den päpstlichen Bullen dieser Zeit ist nichts Sicheres über die Entwicklung des Armutsgedankens zu entnehmen. Seit dem Jahre 1218 findet sich hier neben der Predigttätigkeit öfters die evangelische Armut als charakteristisches Merkmal des Ordens in allerdings ziemlich farblosen, stereotyp wiederkehrenden Ausdrücken erwähnt[4]. Diese päpstlichen Äußerungen beweisen uns nur, daß die Grundtendenz des Ordens, ein strengeres Armutsprinzip als das, welches bei den alten Orden Geltung hatte, zu verwirklichen, an der Kurie wohl bekannt war. Es können jedoch daraus keine Schlüsse über den Zeitpunkt, seit dem sich Dominikus zu der Über-

---

[1] Auf diese Frage gehe ich näher ein in einer Untersuchung über „Die Beziehungen des hl. Dominikus zum hl. Franziskus“ i. d. „Franzisk. Studien“ Jahrg. 1920.

[2] Acta SS. Aug. I, 632 ff. n. 18, 30, 32, 40, 49, 50, 54, 60; Mamachi I, App. 367 f.: sein Verhalten gegenüber Johannes von Navarra.

[3] Acta SS. Aug. I, 638 n. 50. – Ich verlege diese Episode deshalb in den August 1219 (cf. Quétif-Echard I, 19 A., 77; Balme II, 346), weil mir zur Erklärung dieser Szene von Bologna nicht nur eine längere Abwesenheit des Dominikus von Bologna, sondern von Italien überhaupt notwendig scheint. Nach dem August 1219 weilte Dominikus nicht mehr außerhalb Italiens. – Bezeichnend für die grundsätzlich von der dominikanischen Armutsauffassung verschiedene Stellungnahme des hl. Franziskus zum Besitz ist sein Verhalten in einem ganz ähnlichen Falle, der sich ebenfalls in Bologna abgespielt hat (2 Celano II, 57 f.; H. Tilemann, Studien zur Individualität des Franziskus von Assisi, p. 51; s. oben S. 405 A. 4).

[4] Es handelt sich um folgende Bullen: Balme II, 156, 183, 368, 396, 398, III, 38, 193, 198, 199, 202, 245, 346, 365; Balme II, 71, 86, 91, 105 enthalten keine Anspielung auf die Armut. In den zitierten Bullen wird der Armut in folgender Weise gedacht: (fratres praedicatores), qui titulum paupertatis praetulerunt . . .; qui amplexi sunt paupertatem . . .; qui paupertatem et regularem vitam professi . . .; qui se dedicaverint evangelizationi verbi Dei in abiectione voluntariae paupertatis . . .; . . . cum . . . abieceritis mundanarum sarcinas facultatum . . .; . . . saeculi vanitatibus abdicatis . . .

zeugung von der Notwendigkeit der Einführung der gemeinsamen Besitzlosigkeit bekannt hat[1], gezogen werden.

Das gesamte bisher hier zur Armutsfrage beigebrachte Material kann nur als Beweis dafür dienen, daß Dominikus sich zu einem Armutsideal im Sinne größter Abtötung und Bedürfnislosigkeit bekannt hat, ohne daß er deshalb prinzipiell den gemeinsamen Besitz im Sinne der alten Orden ausgeschlossen hätte. Einen Anhaltspunkt dafür, daß die auf dem Generalkapitel von 1220 zum Durchbruch gekommene Armutsauffassung auf dem Marsche ist, möchte ich in einer Urkunde vom 31. März 1220 vermuten[2]. Aus diesem Dokumente ist zu entnehmen, daß die Brüder des Konvents in Paris, die wahrscheinlich zwischen dem 15. und 20. März 1220 von Dominikus die Einladung zum ersten Generalkapitel nach Bologna erhalten haben[3], einem Zisterzienserbruder die unbeschränkte Vollmacht erteilen, ein ihnen nicht lange vorher, im Februar 1219[4] geschenktes Gut selbständig zu verwalten[5]. Damit wird der Verzicht auf dieses Besitztum des Pariser Konvents eingeleitet; schon im Mai desselben Jahres gibt der Erzbischof von Sens, der hier zuständig war, die Erlaubnis, daß Zisterzienserinnen den Besitz übernehmen und dort eine Niederlassung gründen[6]. Die Überlassung des Gutes in Villiers, die wohl erledigt war, noch bevor der Generalkapitelsbeschluß vom 17. Mai 1220 nach Paris gemeldet worden war, ist wahrscheinlich so zu erklären, daß in dem von Dominikus nach Paris gesandten Einladungsschreiben schon auf die neue, strengere Armutsauffassung, die nach seiner Absicht zum Ordensgesetz erhoben werden sollte, hingewiesen wurde, und daß man in Paris den Intentionen des Ordensstifters alsbald durch die Verzichtleistung auf die jüngste Erwerbung entgegen- bzw. zuvorkommen wollte[7].

Nachdem festgestellt werden konnte, daß erst auf dem ersten Generalkapitel des Ordens im Jahre 1220 die Besitzlosigkeit der Kommunität gesetzlich geregelt wurde, muß weiterhin der Sinn und die Bedeutung des in Frage stehenden Beschlusses, der dem Wortlaut nach sogar streng franziskanische Deutung zuließe, genauer umschrieben werden. Den besten Kommentar hierzu können uns die Nachrichten über die praktische Durchführung und Beobachtung des neuen Ordensgesetzes zu Lebzeiten des Dominikus liefern. Über die Beratungen auf dem entscheidenden Generalkapitel haben wir fast gar keine Nachrichten; nur von Johannes von Navarra, einem der sechzehn

---

[1] Diese Äußerungen der päpstlichen Bullen (cf vorige A.) können ebensowenig als Beweis dafür angeführt werden, daß der Besitz und Erwerb von Eigentum bereits gesetzlich verboten ist, wie dies aus der oben S. 407 A. 7 zitierten Äußerung des Bischofs Fulko gefolgert werden kann.

[2] Balme III, 29.

[3] ibid. III, 30, bzw. 16 f.

[4] S. oben S. 410 A. 4.

[5] . . . totam dispositionem . . . concessimus (Balme III, 29).

[6] Balme III, 36; auch Johannes von Navarra spielt in seiner Erklärung im Kanonisationsprozeß auf diesen Fall an (Acta SS. Aug. I, 634 n. 30). Eine nochmalige, wohl erst endgültige Verzichterklärung stammt aus dem Jahre 1225. (Balme III, 33; Gallia christiana XII (1899), col 65; Chapotin, Histoire des dominicains, p. 80 A. 1). Bei Chapotin und in Gallia christiana ist irrigweise Petrus prior prov. Franciae als Aussteller der Urkunde genannt, nach dem bei Balme l. c. reproduzierten Original handelt es sich um den bekannten frater Matthaeus prior fratrum praed. Parisiensium; cf. über ihn Jordan, cap. 30.

[7] Cf. Balme III, 30 ff.

ersten Genossen des Heiligen, der auch Zeuge im Kanonisationsprozeß war, erfahren wir, daß Dominikus offenbar auf diesem Generalkapitel[1] die Forderung vertreten hat, es sollte die gesamte Verwaltung und die Sorge um die Temporalien des Ordens nicht Sache der Fratres praedicatores, die Priester sein mußten, sondern Aufgabe der Fratres conversi sein; die Fratres clerici sollten sich auf diese Weise um so freier ihren wissenschaftlichen und seelsorglichen Arbeiten widmen können. Dominikus' Vorschlag drang nicht durch, da die Fratres clerici entschieden dagegen auftraten unter Berufung und Hinweis darauf, daß der Orden von Grammont mit der jetzt vorgeschlagenen Einrichtung sehr schlechte Erfahrungen gemacht habe[2].

Schon dieser von Dominikus gestellte Antrag läßt erkennen, daß es sich für ihn auch am Ende seines Lebens niemals um eine radikale, mit der des Franziskus vergleichbare Ablehnung des Besitzes in jeder Form gehandelt hat; denn eben in diesem Antrage wird der weitere Besitz gewisser Temporalien vorausgesetzt. Über die praktische Durchführung des neuen Armutsgesetzes erfahren wir von Jordan nur so viel, daß der Orden auf den bedeutenden Besitz von Immobilien in partibus Tolosanis verzichtete[3]. Diese Nachricht ist an sich unklar und wird erst durch die weiteren Darlegungen, die uns erkennen lassen, was der Orden noch weiter behalten bzw. erwerben durfte, verständlich[4]. Jordans unbestimmt gehaltene Mitteilung wird durch eine vom 21. April 1221 ausgestellte Urkunde ergänzt, insofern als darin der Verzicht des Dominikus auf das dem Orden von Bischof Fulko

[1] Der Zeuge erklärt zwar nicht ausdrücklich (Acta SS. Aug. I, 634 n. 30), daß es sich um Erörterungen auf dem Generalkapitel von 1220 handele, aber dem Tenor der Darstellung nach kommt kaum ein anderer Zeitpunkt in Betracht. Schon der Bologneser Chronist Borselli († 1497) ist, soweit ich sehe, der erste, der diese Auffassung vertritt (Analecta s. Ord. Praed. III, 609; cf. noch Acta SS. Aug. I, 492 n. 702 und Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters I, 181).

[2] Acta SS. Aug I, 492 f.; M. Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche I^{2} (1907), 415 f.; cf. die bei M. v. Dmitrewski, Die christliche freiwillige Armut vom Ursprung der Kirche bis zum 12. Jahrh. Diss. Freiburg i. Br. 1913, p 73 A. 13–15 angegebene Literatur.

[3] Welche Besitzungen im einzelnen aufgegeben wurden, wird nicht gesagt (Jordan, cap 53). In erster Linie wird es sich um Casseneuil (s. oben S. 407) gehandelt haben. Daß auch der zu den Toulouser Kirchen (s. oben S. 409) gehörige Besitz (cf. Balme I, 498 ff., II, 44 f., 58, 60 f., 62, 72, 117 ff.) davon betroffen wurde, scheint nach meinen weiteren Ausführungen (s. unten S. 414 ff.) ausgeschlossen zu sein.

[4] Daß Jordan nicht vom Verzicht des Pariser Konvents spricht, ist nach der oben S. 412 f. gegebenen Darstellung erklärlich. Wenn ein Tolosaner Zeuge im Kanonisationsprozeß erklärt (Acta SS Aug. I, 642 n. 8) amator fuit paupertatis in tantum, quod possessiones, villas, castra, reditus, quibus in diversis partibus fuerat ordo ditatus, respuerit et eis abrenuntiarit, so liegt darin insofern eine Irreführung, als der Eindruck hervorgerufen wird, als ob noch mehrere andere Konvente in Konsequenz des Beschlusses von 1220 auf Besitz hätten verzichten müssen. Nach Balme III, 59 f. existierten damals (Mai 1220) außer in Toulouse, Prouille, Bologna und Paris noch in Metz Lyon, Mailand, Florenz, Bergamo, Rom (St. Sixtus und St. Sabina), Madrid und Reims(?) Ordensniederlassungen. Daß diese Konvente „possessiones", d. h. bedeutende Liegenschaften, wie dies bei Toulouse und Paris der Fall war, ihr eigen nannten, ist nicht bekannt. Besonders betont werden muß, daß der Beschluß des Generalkapitels keine Anwendung auf die gemischten Konvente (Prouille und St. Sixtus in Rom) fand. Die Beweise sind zu entnehmen aus Balme II, 425 ff.; III, 349, 423 f., 128 f. 302, 305, 308; J. Guiraud, Cartulaire I, 5 ff., 56 ff.). Damit stimmt die von Borselli († 1497) überlieferte Nachricht überein, wonach der Besitz des Toulouser Konvents an das Kloster Prouille abgetreten worden ist (Analecta s. Ord. Praed. III, 609).

verliehene Recht, den sechsten Teil des bischöflichen Diözesanzehnten zu beziehen, ausgesprochen ist[1].

Eben dieselbe Urkunde, die uns den Beweis liefert, daß und wie der Beschluß von 1220 ausgeführt wurde, enthält aber auch, was auf den ersten Blick ein Widerspruch gegen eben diesen Beschluß zu sein und die von mir gebrachte Erklärung für die Verzichtleistung gegenstandslos zu machen scheint, die von Bischof Fulko ausgesprochene Bestimmung, daß die Marienkirche in Fanjeaux bei Toulouse an Dominikus als Geschenk übergeben wird, und zwar cum decimis . . ., quondam pertinentibus primitiis, oblationibus et cum omnibus iuribus suis et pertinentiis. Diese im zweiten Teil der Urkunde enthaltene Abmachung bietet uns in Wirklichkeit den ersten Beleg zur genaueren Begriffsbestimmung der auf dem Generalkapitel von Bologna beschlossenen Besitzlosigkeit des Ordens.

Zunächst möchte ich auf andere analoge Zeugnisse, die uns die richtige Auffassung der Begriffe possessio und reditus ermöglichen, hinweisen. Kurze Zeit nach dem Generalkapitel kauft der Prokurator des Bologneser Konvents zwei Häuser mit einigem Gelände[2]; das neu erworbene Terrain grenzt an den Konvent von St. Nikolaus und soll einen späteren Erweiterungsbau der Kirche und des Konventsgebäudes ermöglichen. In offenbarem Zusammenhang mit diesen Bauplänen der Bologneser Brüder steht ein am 7. Juni 1221 ausgefertigter Kaufkontrakt, in dem Dominikus selbst weiteres Terrain von Petrus Lovelli, dem Großvater der berühmten Schwester Diana Audalò, erwirbt[3].

Ähnlich wie in Bologna lagen die Verhältnisse nach dem Generalkapitel von 1220 noch zu Lebzeiten des Dominikus auch anderwärts. So entnehmen wir aus verschiedenen Kauf- bzw. Schenkungsurkunden, daß die Dominikaner in Mailand[4], Siena[5], Paris[6], Brescia[7] und Florenz[8] Kirchen, Wohnhäuser und einiges Gelände (Gärten, Weinberge u. ä.), das offenbar nicht sehr ausgedehnt ist, erwerben und sich dann niederlassen. Dasselbe ist aus päpstlichen Bullen, die zugunsten der Konvente in Amiens[9] und Metz[10] erlassen worden, zu erschließen.

Aus den hier angeführten, urkundlich bezeugten Tatsachen ist klar zu erkennen, daß sich die Armutsauffassung des hl. Dominikus auch am Ende seines Lebens wesentlich von der franziskanischen Vorstellung unterscheidet. Dominikus hat auch nach dem Generalkapitel von 1220 für seinen Orden das volle Eigentumsrecht beim Besitz von Kirchen, Kirchhöfen und Konventsgebäuden mit allen notwendigen Ausstattungsgegenständen gelten lassen, ja

[1] Balme III, 263 f.; s. oben S. 407.
[2] Balme III, 95 f., 97 ff. Die Kaufverträge sind vom 11. u. 22. Juli 1220 datiert.
[3] Balme III. 406 ff.
[4] Balme III, 1 3 ff.; die Urkunde ist vom 24. Oktober 1220 datiert.
[5] ibid. III, 228 ff. vom 14. März 1221.
[6] ibid. III, 316 ff. vom 5. Mai 1221; cf. noch Chapotin, Hist. des dominicains, p. 22; Denifle u. Chatelain, Chartularium universitatis Parisiensis I, 100; die Schenkung des Dekans Johannes von St. Quentin ermöglichte es den Brüdern, mit dem Bau eines größeren Konventsgebäudes sofort zu beginnen. Der Neubau sollte bis Mai 1222 so weit gefördert sein, daß die zu dem für 1222 nach Paris angesagten Generalkapitel zusammenströmenden Brüder hier Unterkunft finden konnten (Balme III, 327).
[7] Balme III, 354 vom 24. Mai 1221.
[8] ibid. III, 413 f. vom 14. Juni 1221.
[9] ibid. III, 163 f. vom 31. Dezember 1220.
[10] ibid. III, 288 f. vom 22. April 1221.

sogar das Eigentumsrecht an Gärten[1] und Weinbergen und unbedeutendem an die Konventsgebäude stoßenden Landbesitz, und auch das Recht auf gewisse, unbedeutende Abgaben und Zehnten[2] wurde von ihm als nicht gegen das Gesetz von der gemeinsamen Besitzlosigkeit verstoßend angesehen. Wir müssen daraus den Schluß ziehen, daß der Heilige der Überzeugung war, es könne ein gemeinschaftliches Leben wahrer apostolischer Armut und Bedürfnislosigkeit geführt werden auch wenn das direkte Eigentumsrecht am Besitz gewisser notwendiger Dinge und Einkünfte offen zugestanden wird.

Mit dieser zur Durchführung gelangten Ordnung der Dinge wurde der Gegensatz zu der Auffassung und Praxis der alten Orden deutlich festgehalten, insofern als die Annahme bedeutenden Besitzes und ausgiebiger Renten, die ein auskömmliches Leben gestattet hätten, verboten blieb. Der deutliche Beweis dafür, daß trotz des vom Orden anerkannten Eigentumsrechtes an gewissen Dingen dennoch in der Genossenschaft wahre apostolische Armut herrschte, wurde der Welt durch das zur Sicherung der wirtschaftlichen Existenz der einzelnen Konvente notwendige Almosensammeln und Kollektieren gegeben. Diese für den neuen Ordensgeist charakteristische Übung sollte auch zugleich den Maßstab für die Beurteilung des im Orden herrschenden inneren Armutsgeistes abgeben. Nicht nur deshalb sollten die Brüder Almosen sammeln, weil ein Besitz nicht vorhanden sein durfte, der diese Übung ganz überflüssig machte[3], sondern auch deshalb, weil bei dieser oft mit schweren Verdemüti-

---

[1] Cf. die Bulle Innozenz IV. vom 3. Februar 1244 in Analecta s. Ord. Pr. III, 100 A. IV.

[2] Auf die den Toulouser Kirchen annexen Einkünfte (s. die oben S. 413 A. 3 zitierten Belege) hat der Orden später, d. h. nach 1220, sicherlich auch nicht verzichtet — Wenn Fischer p. 103 A. 1 unter Berufung auf Borselli (Analecta s. Ord. Pr. III, 609) die Vermutung ausspricht, daß auf dem Generalkapitel von 1220 vielleicht nur auf possessiones nicht auf die reditus, wie Jordan cap. 53 berichtet, verzichtet wurde, so hält diese Hypothese nicht stand. Borselli († 1497), der gar nicht als selbständiger Berichterstatter angesehen werden kann, referiert an der angezogenen Stelle in Wirklichkeit nur summarisch und darum ungenau. Mit dem Verzicht auf die possessiones ist für Borselli auch der auf die reditus einbeschlossen. Wenn Fischer zur Erklärung dieser Nachricht Borsellis darauf hinweist, daß der Orden später stets Einkünfte (reditus) bezogen habe, trifft dies nicht den Kern. Wie meine Ausführungen gezeigt haben, war trotz des Generalkapitelbeschlusses auch nicht jede Art von Besitz (possessio) unmöglich geworden, mindestens dasselbe galt auch von den reditus

[3] Da, wo die Gefahr bestand, daß durch die Annahme eines bedeutenden Besitzes sein Armutsideal, zu dem die aus inneren und äußeren Gründen notwendige Übung des Almosensammelns gehörte, alteriert wurde, schritt Dominikus entschieden ein. Nachdem das Armutsgesetz von 1220 galt, durfte der einmal erreichte strengere Standpunkt nicht wieder verlassen werden; so erklärt sich sein Eingreifen in Bologna. Die Brüder des dortigen Konvents nahmen in seiner Abwesenheit die ihnen zum Geschenk gemachten bedeutenden Besitzungen eines gewissen Oderich Galiciani an. Als Dominikus wieder nach Bologna kam, ließ er die feierlich in Gegenwart des Ortsbischofs unterzeichnete Schenkungsurkunde vernichten und den Besitz dem großmütigen Geber zurückstellen (Acta SS Aug I, 636 n. 40; cf auch p. 638 n 49, 639 n 54). Daß es sich um bedeutenderen Güterbesitz handelte, geht aus der Angabe des Prokurators Rudolf hervor, der das Geschenk auf 500 Pfund (librae) schätzt (l. c. I, 636 n. 40; cf. dazu den Kaufkontrakt vom 11. Juli 1220, wonach derselbe Frater Rudolf ein Haus für 19 Pfund erwirbt (Balme III, 95 f). Balme II, 346 ff verlegt dieses Ereignis ohne Angabe von Gründen in den Sommer 1219, als Dominikus aus Spanien zurückkehrte (s oben S 411 A. 3). Da andere Anhaltspunkte für eine Datierung fehlen, ist meiner Meinung nach das Vorgehen des Dominikus unter der Voraussetzung am besten zu verstehen, daß es sich um die Zeit nach dem Generalkapitel von 1220 handelt.

gungen verbundenen Arbeit sehr gut die wahre innere Genügsamkeit gepflegt werden konnte.

Aus dieser Psychologie heraus hat Dominikus gelegentlich seinen Genossen gegenüber deutlich und scharf das hier zu erstrebende Ideal vorgestellt. Falls in einem Konvente, so forderte gelegentlich der Heilige, für einen Tag hinreichend Nahrung vorhanden wäre, so sollten an diesem Tage nicht mehr neue Gaben angenommen und niemand weiter zum Einsammeln von Almosen ausgeschickt werden[1]; das Ansammeln und Aufhäufen von materiellen Werten sollte vermieden werden. Hierzu paßt gut die in einigen Legenden aus dem Leben des Heiligen sich widerspiegelnde Tatsache, daß die Konvente in der ersten Zeit manchmal in bitterer Armut und Not waren[2].

Die vorhin dargelegte Stellung des Dominikus zum Besitz, die trotz des wesentlichen Unterschiedes zur Auffassung des Franziskus das Kollektieren notwendig machte, hatte die praktische Folge, daß die Ordensgenossenschaften beider Männer in der großen Öffentlichkeit und wohl auch bei vielen ihrer Mitglieder als auf demselben Armutsstandpunkt stehend angesehen wurden. In den Mitgliedern der beiden Orden sah man eben das am meisten in die Augen Springende, nämlich die Tatsache, daß es sich um Vertreter einer ganz neuen Richtung im Ordenswesen handelte, die mit ausgesprochener Absicht zugleich als Protest gegen die Auswüchse im älteren Ordenswesen gar keine „Schätze dieser Welt" ansammeln wollten, sondern bei wirklich vorhandener Armut und Dürftigkeit zum größten Teil auf die Unterstützung durch die Almosen der Gläubigen, für deren geistigen Nutzen sie alle ihre Kräfte einsetzten, angewiesen waren.

Wenn wir die Frage stellen, was Dominikus im tiefsten Grunde zu der von ihm eingenommenen Mittelstellung in der Armutsfrage veranlaßt hat, so haben wir, glaube ich, nicht bloß an mehr oder minder deutlich nachweisbare Berührungen und Beeinflussungen durch andere geschichtliche Erscheinungen zu denken, auf die ich an anderer Stelle eingehe[3], sondern als für ihn mitbestimmend ist die Idee der Seelenrettung, die sein Leben und Arbeiten völlig beherrschte, anzusehen[4].

Die von ihm schließlich angenommene Form der Armut war ihm nicht das vorzüglichste Mittel der Selbstheiligung wie bei Franziskus von Assisi, sondern schien ihm das geeignetste Instrument zu sein, möglichst frei und unbehindert zum Seelenheile anderer durch die Predigt wirken zu können[5].

---

[1] Acta SS. Aug. I, 636 n. 40; cf. noch 634 ff. n. 30, 50, 54, 60. Interessant ist das kaum zwei Jahrzehnte später geltende Ordensrecht. Die Generalkapitel von 1239 und 1240 schärfen die Bestimmung ein: fratres nostri vinum et bladum non accumulent nisi ad praesentis anni necessitatem (Monumenta Ord. Praed. hist. III (1898), 12 lin. 3–6, p. 15 lin. 23/24).

[2] Acta SS. Aug. I, 636 n. 38; 633 n. 24; Quétif-Echard I, 31 n. 28 f.; Monumenta Ord. Praed. hist. I, 70 n. 5, 80 n. 20, 93 n. 38; Lecoy de la Marche p. 181; Mamachi I App. col. 250 f.; Acta SS. Aug. I, 582 n. 131–136, 587 n. 166 f.

[3] Siehe meinen Aufsatz über die „Beziehungen des hl. Dominikus zum heil. Franziskus" in den „Franziskan. Studien" Jahrg. 1920.

[4] Vgl. hierzu Jordan cap. 9, 22, 60; Acta SS. Aug. I, 633 ff. n. 12, 13, 19, 24, 28, 39, 56, 60; p. 641 f. n. 2, 5, 8; Anal. Boll. XXX (1911), 65 lin. 11 f.; Lecoy de la Marche p. 13; Archiv für Literatur- u. Kirchengeschichte des Mittelalters I, 183.

[5] Richtig charakterisiert Jordan, cap. 27 diesen obersten Gesichtspunkt des Dominikus: die Besitzlosigkeit wird eingeführt, ne praedicationis officium sollicitudine terrenorum impediretur. Ähnliche Äußerungen über die Tendenz der dominikanischen Gründung von seiten des Papstes Honorius III. stellt Denifle, Archiv für Literatur- u. Kirchengeschichte I, 182 A. 5 zusammen.

An der einmal erwählten Form der Armut hält er nachdrücklichst bis zu seinem Tode fest[1], um dadurch die Erfolge seiner universal gedachten Missionstätigkeit aufs höchste zu steigern. Als Mann von kühl abwägendem Verstande ist er nüchtern genug, um einzusehen, daß seine Ziele am ehesten verwirklicht werden können, wenn er den Mittelweg beschreitet. Auf der einen Seite sah er die Hindernisse und Gefahren, die die Zulassung des gemeinsamen Besitzes im Sinne der alten Orden der Durchführung seiner Absichten bereiten mußte, auf der anderen Seite war er zu sehr ein Mann der realen Wirklichkeit, um nicht sofort zu erkennen, daß der extreme, weltfremde Standpunkt einer prinzipiellen Negation allen Besitzes, wie er durch Franziskus von Assisi vertreten wurde, sich in der wirklichen Welt auf die Dauer als undurchführbar erweisen mußte. Das von ihm am Schluß seines Lebens in seinem Orden zur Anerkennung gebrachte Armutsideal war, wie er richtig erkannte, auch durchaus geeignet, die Sympathien und das Vertrauen der breiten Volksmassen für seinen Orden zu gewinnen. Außerdem hatte sein Standpunkt noch den großen Vorteil, daß Dominikus nicht nur selbst vor bitteren Enttäuschungen bewahrt wurde, sondern auch seinem Orden in der Zukunft schwere innere Erschütterungen erspart blieben. Krisen, wie sie dem Franziskanerorden im Laufe des 13. und 14. Jahrhunderts beschieden waren, wären auch im Dominikanerorden unausbleiblich gewesen, wenn das Armutsideal des hl. Dominikus dem des hl. Franziskus konform gewesen wäre.

Indem sich der hl. Dominikus auf einer mittleren Linie bewegt, läßt er erkennen, daß er den äußeren Einflüssen und zeitgenössischen Strömungen mit einer gewissen inneren Selbständigkeit gegenüberstand. Auch wenn Dominikus durch andere zeitgenössische Bewegungen ähnlicher Art beeinflußt worden ist[2], muß betont werden, daß ihm nicht jede Originalität abzusprechen ist. Das, was bei Franziskus inneres Erlebnis ist und hauptsächlich mit Herz und Gemüt konzipiert wird, um dann radikal und konsequent ohne Reflexion durchgeführt zu werden, ist bei Dominikus Produkt des nüchtern berechnenden Verstandes, der den willensstarken Charakter zur Verwirklichung des als zweckmäßig Erkannten drängt.

Der hl. Dominikus hat, das möchte ich abschließend noch einmal betonen, durch seine Haltung in der Armutsfrage wie auf anderen Gebieten gezeigt, daß er mit klarem Verstande die Dinge und die Menschen so ansah, wie sie sind, und darum hat er nicht Unmögliches erreichen wollen; ruhig, ohne Schwanken und ohne Enttäuschungen konnte er deshalb auch seine Ziele verfolgen. Die Geschichte hat ihm in seiner Armutsauffassung recht gegeben, denn nicht die Dominikaner näherten sich dem franziskanischen Armutsideal, sondern umgekehrt, die Franziskaner bekannten sich gar bald in Theorie und Praxis zu einem Standpunkte[3], der im wesentlichen mit dem der Dominikaner, wie er durch das Ordensgesetz von 1220 geboten war, übereinstimmte.

---

[1] Cf. die von Petrus Ferrandi in Analecta Boll. XXX, 78 lin. 19 ff. überlieferte Nachricht.

[2] Näheres in meinem Aufsatz „Die Beziehungen des hl. Dominikus zum heil. Franziskus".

[3] H. Holzapfel, Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, 1909, p. 23 ff.; K. Balthasar, Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden 1911, p. 27 ff.

Zum Charakter der Frau Jobs.

Von Norbert Peters, Paderborn.

Einmütig brechen die neueren wie die älteren Erklärer den Stab über Jobs Frau. Sie werfen ihr „leichtfertigen Spott" (Welte) vor, „bitteren Hohn" (Leimbach), „beißenden Spott" (A. Schulz), „bittere Ironie" (Bäthgen). Am schärfsten verurteilt sie Franz Delitzsch. Sie ist ihm die „höhnische Gegnerin der standhaften Frömmigkeit Jobs", die „eine ihrem Manne ungleichartige Gemütsart hat". Von ihrem Worte an ihn schreibt er: „Welch hämisches Urteil über Gott, welche Unbarmherzigkeit gegen ihren Mann liegt in ihrem verzweifelten und sarkastischen Wort!" „Seine Kinder hat Job verloren, aber dieses Weib hat er behalten."

Budde sucht ihre Rede wenigstens psychologisch „durch Schreck und Entrüstung" zu entschuldigen. Dagegen hat der alte Hengstenberg, wie ich Delitzschs Kommentar entnehme, in seinen Vorlesungen, die nach seinem Tode herausgegeben sind[1], die Frau günstig beurteilt. Auch ich bin in der Frage nach dem Charakter der Frau Jobs zu einem günstigeren Urteil gekommen, als die große Mehrzahl der Erklärer des Buches vom Dulder Job.

Für das Eheleben Jobs ist im ganzen Buche die Einehe vorausgesetzt. Jobs Frau ist aber erst erwähnt, als sie in die Handlung eingreift und redend auftritt (2, 9). Außerdem wird 19, 17 beiläufig auf sie Bezug genommen in Jobs Klagewort:

> Mein Odem ward zum Ekel meiner Frau
> und mein Gestank den Söhnen meiner Mutter.

Über das spätere Schicksal der Frau schweigt das Buch. Deshalb bleibt es auch fraglich, ob die Frau des Epilogs, von der die späteren zehn Kinder stammten (42, 13), mit der Frau des Prologs (2, 9) und der Reden Jobs (19, 17) identisch ist. Die Sage freilich weiß mehr von ihr zu erzählen. Nach dem unechten Zusatze in LXX nach 42, 17 wäre sie eine Araberin gewesen. Ferner erzählt ein ungenannter Hebräer bei Bar Bahlul[2] von der Frau Jobs, sie sei die von Sichem, dem Sohne Chamors (Vulg. Hemor)[3], vergewaltigte Dina, die Tochter des Patriarchen Jakob gewesen. Von dieser Frau habe Job die ersten sieben Söhne und drei Töchter gehabt. Weil Dina aber bei Jobs Versuchung gelästert habe (2, 9), sei sie unwürdig geworden, sein neues Glück zu erleben und sei vorher gestorben. Nach ihrem Tode habe Job eine andere Frau geheiratet und von ihr seine neue Nachkommenschaft gehabt. Wahrscheinlich entstammt diese Legende irgendeinem alten Midrasch.

Als literarisches Motiv[4] kehrt die Frau Jobs von c. 2 nebst Jobs Todeswunsch von c. 3 wieder im B. Tobias in der Gestalt Annas mit ihrem Worte von 2, 14: „Wo ist deine Barmherzigkeit und Mildtätigkeit?

[1] W. E. Hengstenberg, Das Buch Hiob erklärt. Teil 1, Berlin 1870. Teil 2, Leipzig 1875. Leider ist mir das Werk nicht zugänglich.

[2] Thesaurus Syriacus I, 140 II.

[3] Gen. 34, 2.

[4] Parallelen aus der Weltliteratur zu Jobs Frau in der landläufigen ungünstigen Auffassung ihres Charakters (z. B. Sokrates und Xanthippe, Thales und die ihn verlachende Magd, Buddha und die ihn schmähende Nonne Cinca) s. bei K. Fries, Das philosophische Gespräch von Hiob bis Platon S. 103–106, Tübingen 1904.

Sieh, alles ist an dir offenbar“ (sc. dein Unglück zeigt deine Sünde und das Scheinwesen deiner Barmherzigkeit) und in dem Gebet des Tobias um den Tod in 3, 6: „Befiehl meinen Geist hinzunehmen, damit ich sterbe und Erde werde, weil es für mich besser ist zu sterben als zu leben!“

Die Situation beim Auftreten der Frau ist folgende: Job, der ehemals so glückliche Scheich seines Stammes, hat in den Schlag auf Schlag auf ihn niedersausenden Schicksalsschlägen der ersten Prüfung (1, 6–22) seinen ganzen Herdenreichtum verloren. Alle seine Kinder sind umgekommen. Jetzt hat der Satan ihn auch selber gepackt (2, 1–10). Vom Aussatz befallen sitzt er auf der Mezbele, dem Dünger-, Aschen- und Kehrichthaufen vor dem Dorfe, mit einer aufgegriffenen Scherbe sich kratzend, um das unerträgliche Jucken zu mildern und den Eiter[1] zu entfernen. Da richtete seine Frau an ihn die Worte (2, 9):

Noch hältst du an deiner Tugend fest?
Fluche Gott und stirb!

Bei dieser Übersetzung ist vorausgesetzt die von Gr. und Syr. gebotene Variante קַלֵּל für בָּרֵךְ[2]. Die Meinung, בָּרֵךְ stehe im M. T. in seinem eigentlichen Sinne (loben, preisen), so daß der Sinn wäre: „Lobe Gott bei alledem noch einmal trotz deines Elends und nimm dann den Tod geduldig an“ und die Frau gar überfromm gezeichnet wäre, ist ausgeschlossen durch Jobs Antwort und durch die lange Dauer der Krankheit des Aussatzes, die ihr bekannt sein mußte. בָּרֵךְ (preise) ist im M. T. als Euphemismus gemeint. Man nahm schon Anstoß an dem Ausdrucke „Gott verfluchen“. In ähnlicher Weise erklärte der Vizepräsident des Deutschen Reichstages in der Sitzung vom 1. Mai 1907 den von einem Abgeordneten gebrauchten Ausdruck „Gott verhöhnen“ als „parlamentarisch unzulässig“[3]. Die Frau will allerdings anspielen auf das Wort בָּרֵךְ in Jobs ergebungsvoller Rede nach der ersten Versuchung (1, 21):

„Jahve gab und Jahve nahm,
der Name Jahves sei gepriesen!“

Jetzt ist's nicht mehr Zeit zu preisen, meint sie, sondern zu fluchen. Außerdem aber liegt noch eine zweite Anspielung vor, ja geradezu eine Zitierung eines Satzes der Gottesrede von 2, 3 (noch hält er fest an seiner Tugend); die zweite dieser Anspielungen rät sofort, die Lesart עַד־אָן („bis wann?“) der Septuaginta (*μέχρι τίνος*) beiseite zu lassen, obschon sie paläographisch über die Schreibweise עדן befriedigend sich erklären ließe. Man vergleiche nur יָצָתִי statt יָצָאתִי in 1, 22. Außerdem würde das Subjekt zu מַחֲזִיק fehlen, wenn man nach Gr. עַד אָן läse.

Gr. hat auch eine längere Rede der Frau. Sie lautet so:
„Bis wann willst du aushalten, indem du denkst:
‚Sieh, ich warte noch eine kurze Zeit,
harrend der Hoffnung auf meine Rettung.‘

[1] Gr. add. *ἰχῶρα*.

[2] Vgl. dieselbe Ersetzung von בָּרֵךְ M. T. durch קַלֵּל in 1, 5. 11; 2, 5 und s. die Zusammenstellung der Varianten zu all diesen Stellen bei G. Beer, Der Text des B. Hiob S. 3–5, Marburg 1895.

[3] Germania 1907, Nr. 100 II.

Denn sieh, verschwunden ist dein Andenken von der Erde,
die Söhne u. Töchter, meines Mutterschoßes Schmerzen u. Mühen,
um die ich umsonst mich quälte mit Sorgen.
Du selbst aber in Würmerfäulnis
sitzest da, übernachtend unter freiem Himmel.
Und ich irre umher, und als Sklavin zwar,
zu Ort von Ort und zu Haus von Haus;
Ich harre auf die Sonne, wann sie aufgehn wird,
daß ich ausruhe von den Mühsalen
und von den Schmerzen, dich mich umfangen.
Aber sprich ein Wort wider den Herrn und stirb!"

Die „kraftvolle Kürze" (Dillmann) des M. T. gegenüber dieser rhetorischen Breite der LXX zeigt schon, daß er das Ursprüngliche bietet. Dieselbe kurze Art zeigt außerdem Jobs Antwort und sein erstes Wort der Ergebung 1, 21, und die Frau als Sklavin und von Ort zu Ort umherirrend ist der Situation nicht entsprechend. Es wird zu schließen sein, daß der griechische Text lediglich erweiternder Ausbau des M. T. ist. Dieser Ausbau dürfte auf Erweiterung in einer rhetorischen Übung des Schulbetriebes in der (oder „einer") alexandrinischen jüdischen Exegetenschule[1] zurückgehen.

Der erste der zwei Stichen des kurzen Wortes der Frau — die Reden im Prolog sind alle Verse, wie jetzt immer mehr anerkannt wird — ist schon von den alten Übersetzern als Frage aufgefaßt. So fügt sich St. II auch besser an. Der Stichos wiederholt fragend und mit Ersetzung des Suffixes der dritten Person durch das der ersten den vorletzten Stichos des Gotteswortes an Satan in der zweiten Himmelsszene 2, 3:

Hast du geachtet
auf Job, meinen Diener?
Denn wie ihn gibt's
niemand auf Erden:
Tugendhaft und rechtschaffen,
Gott fürchtend
und dem Bösen fern!
Und noch hält er an seiner Tugend fest,
und grundlos reiztest du mich gegen ihn, ihn zu vernichten.

Hier konstatiert Gott, daß Job die erste Prüfung bestanden, daß er in seiner Tugend nicht gewankt hat. Die Frau fragt in der Form eines Zitates aus der Gottesrede: „Willst du auch jetzt noch, jetzt nämlich, wo Gottes Hand dich zum zweitenmal, und zwar so fürchterlich getroffen hat, in Treuen an ihn dich halten?" Voraussetzung nicht der Frau, aber des Autors ihrer Rede ist, daß der Satan, der Urheber aller Versuchungen Jobs, ihr die Worte suggeriert hat, denn er, nicht sie, ist bei der Himmelsszene gegenwärtig gewesen und kennt deshalb den der Frau unbekannt gebliebenen Wortlaut der Gottesrede.

Der Hohn, den wir in dem Gebrauch der Worte Gottes in der Rede der Frau empfinden, ist also nach der Absicht des Dichters nicht ihr zu imputieren, sondern dem ihr die Worte eingebenden Satan. Sie weiß in dieser Richtung nicht, was sie sagt. Es ist derselbe Hohn — Hohn aber auf

[1] Vgl. über sie W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom S. 153 f., Göttingen 1915.

Gott, nicht auf Job –, der den Teufel in der ersten Himmelsszene auf Gottes Frage in seiner Antwort spottend Bezug nehmen läßt. Da hat Gott nämlich gefragt (1, 8):

Hast du geachtet
auf Job, meinen Diener?
Denn wie ihn gibt's
niemand auf Erden!

Satan nimmt das בָּאָרֶץ (auf Erden), spottend in seiner Antwort (1, 10) auf in וּמִקְנֵהוּ פָּרַץ בָּאָרֶץ, indem er spricht:

War denn umsonst
gottesfürchtig Job?
Hast **du** nicht eine Mauer gebaut
um ihn und sein Haus
und all das Seine ringsum?
Seiner Hände Werke[1] segnetest du,
und sein Besitz dehnte sich aus auf Erden.

Der zweite Stichos (Fluche Gott und stirb) schaut zurück auf Satans Rede in der ersten (1, 11) wie in der zweiten (2, 5) Himmelsszene, die beidemal schließt mit dem Worte:

Ob er dir nicht flucht[2] ins Angesicht.

Auch von ihr weiß die Frau nichts. Auch hiermit deutet der Autor deshalb wieder die diabolische Inspiration an. Das macht auch dieses ihr Wort in etwa wieder minder schuldvoll. Für die Interpretation des Stichos an sich ist aber auszugehen von der Analogie der nicht seltenen Stellen, in denen zwei durch וְ verbundene Imperative in Befehlen, Ermahnungen oder Bitten nebeneinander stehen, z. B. Gen. 42, 18; 1. Kön. 22, 12; Js. 36, 16; Jer. 25, 5; Am. 5, 4; Ps. 37, 3. 27; Job 22, 21; Sir. 12, 2. Der erste der zwei Imperative enthält da neben der Mahnung noch eine Bedingung, der zweite bringt eine Verheißung. Wenn es z. B. in der zuletzt genannten Stelle heißt הֵיטֵב לְצַדִּיק וּמְצָא תַשְׁלוּמֹת, d. i. Tu dem Gerechten Gutes und finde Vergeltung, so will das sagen: „Tu dem Gerechten Gutes; wenn du es nämlich tust, wirst du Vergeltung finden!" In derselben Weise bedeutet unser Satz der Frau Jobs: „Fluche Gott; wenn du das tust, wirst du sterben!" Damit scheidet schon jene Meinung aus, die in dem Fluchen der Hauptsache nach eine Rache an Gott finden will, so daß der Sinn wäre: „Räche dich vor deinem unvermeidlichen Tode wenigstens noch an Gott!" Nein, es handelt sich um Jobs Schicksal, um seinen baldigen Tod, nicht um den Tod durch den Aussatz nach langer Zeit. Am Ende der ersten Prüfung hat er sich auch mit dem Gedanken getröstet, daß er immer noch so gut daran sei wie als Kind bei seinem Eintritt in die Welt und daß er im Tode doch alles wieder verlieren müsse (1, 21):

Nackt kam ich aus meiner Mutter Schoß
und nackt kehr' ich zurück dahin:
Jahve gab, und Jahve nahm,
der Name Jahves sei gelobt!

---

[1] מַעֲשֵׂי Gr., Syr., Targ., Vulg.

[2] יְקַלֵּל ist beidemal für den Euphemismus יְבָרֵךְ auch hier zu schreiben.

Jetzt aber ist sein Schicksal schlimmer als das eines Menschen, der nur das nackte Leben besitzt. Denn der Jammer der fürchterlichsten Krankheit ist über ihn gekommen und der Tod ihm sicher. Doch erst nach langen gräßlichen Leiden winkt ihm der Tod als Erlöser. Da wäre der augenblickliche Tod, so meint die Frau, das weitaus geringere Übel für ihren Gemahl. Ist doch auch Plinius der Ansicht, der „Aussatz sei von einer solchen Scheußlichkeit, daß jede Todesart ihm vorzuziehen sei"[1]. Wir verstehen es also sehr wohl, daß die Frau dem Job anrät, Gott dazu zu bringen, daß er ihn sofort töte als Strafe für seine Lästerung. Denn das erscheint ihr gegenüber dem langsamen, schmerzensvollen Absterben durch diese fürchterliche Krankheit als das geringere Übel. Daß aber die Verfluchung Gottes als Gottes Rache den Tod bringen werde, dieser Gedanke kann durch den Autor vorausgesetzt werden. Denn „Gott läßt den nicht straflos, der seinen Namen freventlich ausspricht", sagt schon der Dekalog (Ex. 20, 7), und im Heiligkeitsgesetze heißt es: „Wer den Namen Jahves lästert, soll mit dem Tode bestraft werden" (Lev. 24, 16).

Nach allem rät die Frau im ersten Stichos in der Form der rhetorischen Frage dem Job negativ, an Gott nicht mehr festzuhalten, im zweiten positiv, ihn zu verfluchen, um so wenigstens ein leichteres Todesschicksal zu haben. Seine Frömmigkeit hat ihm schließlich nichts genützt. Gott ist also ungerecht, so wähnt sie. Deshalb soll ihr Gatte jetzt in titanischem Trotze Gott den Fluch ins Angesicht schleudern. Möge dieser ihn dann nur töten. Denn dann sogar würde sein Schicksal leichter sein als jetzt, wo er festhalte an seiner Tugend.

Dieser Rat der Frau ist aus der Situation ihres Mannes heraus zu verstehen. Auch Job steht, nach dem Dialog mit den Freunden zu urteilen, auf dem Standpunkte: Wo Leid, da ist Sünde. Im Prolog hat er in der ersten Prüfung an Gott festgehalten und hält noch in der zweiten bisher an ihm fest, obgleich er sich keiner Schuld bewußt ist, durch die er das Leid verdient hätte. Die Freunde stehen nach ihrer Theorie vom Wurzeln alles Leids in der Sünde vor dem Dilemma: Job ist ein schlimmer Sünder, oder Gott ist ungerecht. Sie geben den Freund auf und suchen als „windige Tröster" ihn lediglich zum Eingeständnis seiner Schuld zu bringen. Denn er muß nach ihrem Theologumenon ja ein Frevler sein.

Anders die Frau Jobs. Sie läßt den Glauben an ihres Mannes Tugend nicht fahren. Denn sie weiß aus ihrem langen Zusammenleben mit ihm (10 Kinder!), wie gut er ist, wie selbstlos, wie gerecht, wie wohltätig, wie kein unrecht Gut an seinen Händen klebt, keine Sünde seinen Leib befleckte. Sie könnte, wie er selber für sich in Kap. 31, auch ihrerseits den Reinigungseid für ihn ablegen. Sie ist eine fromme Frau; denn sie hat — das muß aus dem Schweigen des Buches erschlossen werden — nicht gewankt in der ersten harten Prüfungsreihe, als aller Reichtum verloren ging, die ganze Kinderschar an einem Tage ins Grab sank. Sie wird nicht als Törin, d. i. als Frevlerin, als Gottlose (vgl. Ps. 14, 1) bezeichnet, nein, nur ihre erbitterte Rede ist dem Job Törinnenrede! Aber sie sieht jetzt den Guten in dem ganzen Elend seiner scheußlichen Krankheit, schaut ihn, den Fürsten seines Stammes, in den Kot geworfen, sieht ihren Stolz auf dem Aschen- und Kehrichthaufen vor dem Dorfe sitzen, ein Spott „der Verachtetsten, die zu

[1] Nat. hist. XXVI, 1.

gering sie hielt, um sie zu bringen zu den Hunden seiner Herde" (vgl. 30, 1). Da zerfließt die Seele ihr in wilder Erbitterung. All die Bitterkeit, die sich in ihr aufgehäuft hat, seitdem der erste Unglücksbote kam, die ins Riesenhafte gewachsen war, seitdem sie ihren Gatten von der schrecklichen Krankheit ergriffen sieht. Trotz allem hat sie, vielleicht schon lange[1], bei dem Vater ihrer Kinder ausgehalten (19, 17), obschon ihr seine ekelhafte Krankheit das Herz umdreht. All dieser herbe Schmerz überwältigt sie jetzt. Sie fällt ab von Gott in wilder, hoffnungsloser Verzweiflung, und wie Eva einst den Mann verlockte (Gen. 3, 6; Sir. 25, 24), versucht auch sie den Mann zu verführen, daß er ihr folge.

So behalten die alten Erklärer recht, die in der Frau, nachdem Satan, seitdem er Job mit dem Aussatz geschlagen hat (2, 7), aus der Erzählung verschwunden ist, jetzt zunächst das von ihm benutzte Werkzeug sehen[2]. Dadurch aber, daß die Versuchung von dem ihm am nächsten stehenden Menschen ausgeht, wird sie besonders schwer. „Die Gattin war gleichsam als das letzte Angriffswerkzeug von dem Teufel zurückbehalten, um die so feste Mauer umzustürzen[3]." Wäre diese Frau bisher schlecht gewesen oder lieblos und unbarmherzig, so war die Versuchung für Job geringer. Aber sie hat nicht gewankt mit ihm, als Jobs Glück in der ersten Prüfung zerbrach, sie hat mit ihm auch im Elend der zweiten Prüfung ausgehalten (19, 17). Jetzt ist sie abgefallen von dem alten Gott, weil sie ihren Mann nicht aufgeben wollte. Ihm hält sie die Treue und bricht sie Gott. Das bringt Job in einen Gewissenskonflikt von tragischer Größe. Schmerzvoll gewahrt er ihre Erbitterung, hört ihre Flüche. Mit zerrissenem Herzen sieht er, daß sie, die Geliebte seiner Jugend, die Mutter seiner Kinder, ihn lieber hat als seinen Gott, daß sie nicht davor zurückbebt, um ihn wenigstens in einem ihrer Meinung nach geringeren Unglück zu sehen, ihm zu raten, Schluß zu machen mit seiner Gottesfurcht und Jahve zu fluchen. Wird er ihr folgen oder ganz allein jetzt ausharren in Treuen auf der einsamen Höhe des leidenden Frommen? Das ist ein seelischer Konflikt von gigantischer Tragik, eine Versuchung, fast zu schwer selbst für die Schultern eines Heiligen[4].

So ist der Fall der Frau und ihre versuchende Rede der dunkle Hintergrund, auf dem sich um so heller leuchtend das Bild des standhaften Dulders abhebt und sein Wort der Gottestreue (2, 10):

> Wie die erste beste Törin redet,
> redest auch du[5]!
> Das Gute nehmen wir an von Gott,
> und das Schlimme sollten wir nicht annehmen?

---

[1] 2, 9 Gr.: Nachdem aber lange Zeit vergangen war, sprach seine Frau zu Job. Vgl. auch 2, 11: Als aber die Freunde Jobs von all diesem Unglück hörten.

[2] So Cyprian, Chrysostomus, Augustinus, Gregorius; s. die Belege bei J. Knabenbauer, Commentarius in librum Iob p. 55.

[3] Olympiodor bei Knabenbauer S. 55.

[4] Duhm freilich schreibt: „Für Hiob ist das Benehmen des schwachen Weibes kaum eine Versuchung" (Das Buch Hiob S. 15, Tübingen 1897).

[5] Ich lese mit Merx (אֹת־) אַתְּ (הַדַבְּרִי גַּם). Das Pronomen אַתְּ wurde vor dem Akkusativzeichen אֶת־ übersehen.



Die Kelchkonsekration in der römischen Messe.

Von Dr. Johannes Brinktrine, Paderborn.

Die Konsekrationsform der römischen Messe nimmt unter den Konsekrationstexten der übrigen Liturgien eine Sonderstellung ein. So fehlt z. B. in der römischen Konsekrationsform des Brotes und in der von ihr abhängigen mailändischen: Hoc est enim corpus meum der für die orientalischen Liturgien charakteristische Zusatz: quod pro vobis datur, quod pro vobis frangitur o. ä.[1]

Die singuläre Stellung des römischen Konsekrationstextes tritt aber besonders in der Konsekrationsform des Kelches zutage. Während die übrigen Liturgien durchweg haben: Hic est sanguis meus, hat die römische: Hic est enim calix sanguinis mei. Ferner enthält die römische zwischen novi et aeterni testamenti und qui pro vobis et pro multis effundetur den charakteristischen Einschub: mysterium fidei.

Beide Eigentümlichkeiten des römischen Kanons sollen auf ihre Herkunft untersucht werden.

1. Hic est enim calix sanguinis mei.

Diese Formel hat Anklänge an die paulinische: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι,* hic calix novum testamentum est in meo sanguine (1. Kor. 11, 25) oder *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον,* hic est calix novum testamentum in sanguine meo, qui pro vobis fundetur (Lk. 22, 20). Aus dieser paulinisch-lukanischen Konsekrationsform wird daher der römische Konsekrationstext auch meistens abgeleitet[2].

Tatsächlich liegt aber die Ableitung der römischen Konsekrationsform aus der Kelchformel, wie sie Markus und Matthäus bieten, viel näher. Die Kelchformel bei Markus lautet: *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν,* hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur (Mk. 14, 24), bei Matthäus: *τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν,* hic est enim sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum (Mt. 26, 28). Die Kelchformel der römischen Messe ist nur eine genauere Fassung dieser Kelchformel des Markus bzw.

---

[1] Nur in fünf von den c. 80 verschiedenen Konsekrationsformen, die Cagin, L'eucharistie, Canon primitif de la messe ou formulaire essentiel et premier de toutes les liturgies 225 ff., gesammelt hat, fehlt ebenfalls dieser Zusatz: in den äthiopischen Liturgien des hl. Johannes (Cagin a. a. O. 312), des hl. Johannes Chrysostomus (Cagin a. a. O.), des Gregor von Alexandrien (Cagin a. a. O. 313), in den Homilien des Narses (Cagin a. a. O.) und in der syrischen Liturgie des hl. Markus (Cagin a. a. O. 315).

[2] Z. B. von Adalbert Fortescue, Artikel „canon" in The Catholic Encyclopedia III 263.

Matthäus. Der Wein, über den Christus die Konsekrationsworte sprach, befand sich in einem Kelche, ihn hielt der Herr beim Aussprechen der heiligen Worte in der Hand. Hierauf nimmt der römische Konsekrationstext Rücksicht: er sagt nicht einfach: Dieses ist mein Blut, sondern: Dieses, nämlich das, was ich in den Händen halte, ist der Kelch meines Blutes, des neuen und ewigen Bundes. Das Brot dagegen, über das der Herr die Konsekrationsworte sprach, befand sich in keinem Gefäße, darum gibt der römische Konsekrationstext hier unverändert die Formel des Markus und Matthäus wieder: Dieses ist mein Leib. Dazu, daß die römische Konsekrationsformel im Gegensatz zu Markus und Matthäus den Kelch eigens erwähnte, wird vielleicht auch seine symbolische Beziehung zum Leiden Christi beigetragen haben: „Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinken werde?" (Mt. 20, 22) „Vater, wenn es möglich ist, so laß diesen Kelch an mir vorübergehen" (Mt. 26, 39), sowie die Erwähnung des Kelches in der paulinisch-lukanischen Formel.

Somit läßt sich die römische Konsekrationsform des Kelches zwanglos aus dem Einsetzungsberichte bei Markus-Matthäus ableiten. Novi et aeterni testamenti ist hiernach nicht zu calix, sondern zu sanguinis mei zu ziehen. Der römische Konsekrationstext ist nur eine Weiterentwicklung der Formel bei Markus-Matthäus. Diese Annahme dürfte umso näher liegen, als auch die Konsekrationsform des Brotes im römischen Kanon die des Markus-Matthäus ist: Hoc est corpus meum. Die Grundform der römischen Kelchformel dürfte also der sog. petrinische Einsetzungsbericht des Markus-Matthäus sein und nicht der sog. paulinische des 1. Korintherbriefes (c. 11) und des Lukas, wenn auch in ihrer Weiterbildung Einflüsse des letzteren mit tätig gewesen sind. So geht das pro vobis[1] ohne Zweifel auf den Einfluß der paulinisch-lukanischen Formel zurück, vielleicht auch die Betonung und Hervorhebung des Kelches im römischen Konsekrationstexte.

Dieses Resultat wirft Licht auf die singuläre Stellung des römischen Konsekrationskanons schon in der ältesten Zeit. Man könnte versucht sein, seine Entstehung in Zusammenhang mit dem Evangelium des hl. Petrus, dem Markusevangelium, zu bringen. Somit wird eine Vermutung neugestärkt, die einst Probst ausgesprochen hat. Er meint nämlich, das Fehlen des Beisatzes bei der Konsekration des Brotes: „der für euch hingegeben wird" in der römischen Liturgie beruhe auf der Tradition des Petrus[2].

Fast alle außerrömischen Liturgien geben, was die Kelchform angeht, wörtlich die Fassung des Markus und Matthäus wieder. Einige dagegen haben denselben Prozeß durchlaufen wie die römische. Mit der römischen Kelchformel stimmen nämlich überein: die äthiopischen Liturgien der Apostel[3], des hl. Johannes[4], die syrischen Liturgien des hl. Sixtus[5], des hl. Petrus[6], des hl. Johannes des Evangelisten[7]. Alle diese Liturgien haben dieselbe Kelchformel wie die römische: Hic est calix sanguinis mei.

Unter der großen Zahl der bis jetzt bekannten Liturgien gibt es nur vier, deren Kelchformel nicht den petrinischen Einsetzungsbericht, sondern den paulinischen zur Grundform hat: die mozarabische, die des Serapion von Thmuis, die syrischen Liturgien der zwölf Apostel und des Jakob von Botna.

[1] In der Kelchformel des hl. Germanus, Bischofs von Paris († 576), fehlt pro vobis: Hic est calix sanguinis mei, mysterium fidei, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum (Migne PL. 72, 93).

[2] Probst, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten 212.

[3] Cagin a. a. O. 311. [4] Eb. 312. [5] Eb. 314.

[6] Die zweite: eb. 314. [7] Eb. 314.

Die Kelchformel der mozarabischen Liturgie lautet: Hic est calix novi testamenti in meo sanguine, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum[1]. In ähnlicher Weise wie der römische Konsekrationstext: Hic est calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti eine Weiterbildung des Abendmahlsberichtes bei Markus und Matthäus darstellt, ist der Konsekrationstext der mozarabischen Messe eine Weiterbildung der paulinischen Formel: Hic calix novum testamentum est in meo sanguine. Und tatsächlich enthält ein altes Formular der altspanischen Liturgie die rein paulinische Kelchkonsekration: Hic calix novum testamentum in meo sanguine mit dem lukanischen Zusatz: qui pro vobis effundetur in remissionem peccatorum[2]. Ein Text dieser Liturgie enthält sogar die Formel: Hic calix novum testamentum est, quod(!) pro multis effundetur in remissione peccatorum[3]. Das Wort testamentum hat hier, wenn die Formel nicht verstümmelt ist, geradezu die Bedeutung „Bundesblut" angenommen. Auch die Kelchformel der syrischen Liturgie des Jakob von Botna gehört hierher: Hic est calix novi testamenti in meo sanguine, qui pro vobis et pro multis effunditur et datur in remissionem peccatorum et vitam aeternam[4].

Desgleichen ist die Kelchformel im Sakramentar des Serapion eine Bearbeitung der paulinischen Formel: Hoc est novum testamentum, quod est sanguis meus, qui pro vobis effundetur in remissionem peccatorum. *Τοῦτό ἐστιν ἡ καινὴ διαθήκη, ὅ ἐστιν τὸ αἷμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτημάτων*[5].

Die einfachste Weiterbildung der paulinischen Formel (abgesehen von den Zusätzen im Relativsatze) stellt wohl die syrische Liturgie der zwölf Apostel dar: Hoc est testamentum novum in meo sanguine, qui pro vobis et pro multis effunditur ad expiationem delictorum et vitam aeternam[6]. Dadurch, daß hoc für hic calix gesetzt wurde, kam eine Angleichung an die Konsekrationsform des Brotes zustande.

2. Mysterium fidei.

Über die Herkunft des mysterium fidei im Konsekrationstexte der römischen Messe wurden verschiedene Hypothesen aufgestellt. Ansprechend erscheint auf den ersten Blick die von de Waal vertretene[7]. Nach ihm ist mysterium fidei ursprünglich nichts anderes als ein Zwischenruf des Diakons, der die Gläubigen auf den hehren Augenblick der Konsekration des Kelches aufmerksam machte. Später als die Privatmessen (ohne Diakon) aufkamen, sei dieser Ruf vom Priester gesprochen und auf diese Weise in den Konsekrationstext selbst geraten. „Zur Konsekration stieg der Bischof von der Kathedra in der Apsis herab und trat an den Altar, umgeben von den Diakonen und Klerikern, während die Priester im Halbrund sich erhoben, um durch die Cheirotonia an der Konsekration teilzunehmen; die vela oder Vorhänge waren geschlossen. Nun sollten aber doch die zum Gottesdienste versammelten Andächtigen sich des Momentes bewußt werden, wo die heilige Wandlung geschehen war; sie mußten erfahren, wann der Gottmensch im eucharistischen Opfer auf dem Altare und in der Mitte seiner Gläubigen erschienen war, damit sie mit dem Bischofe und dem Klerus ihn anbeteten. Wie konnten sie das erkennen, da Altar und Zelebrans ihren Augen entzogen waren? Heute wird nach geschehener Wandlung mit der Schelle geklingelt, worauf auch die Fernstehenden, welche nicht auf den Altar sehen

[1] Missale Mixtum ed. Lesley 230 (Rom 1755); bei Migne PL. 85, 551.
[2] M. Férotin, Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle 238, Anm. 1.
[3] Eb. 238. [4] Cagin a. a. O. 317.
[5] F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum II 174 ff.
[6] Cagin a. a. O. 315.
[7] Katholik LXXVI [1896] 392 ff.: Archäologische Erörterungen zu einigen Stücken im Kanon der heiligen Messe: III. Die Worte mysterium fidei.

können, sich zur Anbetung niederwerfen. Wie hat man in der alten Zeit der Gemeinde den Konsekrationsmoment zu erkennen gegeben? — Dadurch, daß der Diakon, sobald der Bischof über den Kelch das Herrenwort gesprochen hatte, in die heilige Stille der Versammlung die Worte rief: „Mysterium fidei!“ und damit die Gemeinde zur Anbetung aufforderte. Eine Parallele dazu haben wir in der Liturgie des hl. Markus, wo der Diakon unmittelbar vor der Konsekration die Gläubigen zum Gebete auffordert mit den Worten: „Breitet aus die Arme!“ [1]“ Diese Ansicht wurde akzeptiert von Salaville[2].

Allein diese Theorie dürfte kaum eine befriedigende Lösung der Schwierigkeit geben. Zunächst bietet die Markusliturgie keine Parallele. Hier ruft zwar der Diakon unmittelbar vor der Konsekration des Brotes und ebenso vor der Konsekration des Kelches: „Spannet die Arme aus! Strecket noch die Arme aus!“ Diese Aufforderung ist jedoch nicht an die Gläubigen im allgemeinen gerichtet, wie de Waal meint, sondern nur an die konzelebrierenden Priester: sie sollen durch ihre Handausstreckung an dem heiligen Akte der Wandlung partizipieren. Zudem sind die Worte: mysterium fidei zu unbestimmt und allgemein und darum ungeeignet, die Gläubigen zur Anbetung des durch die Wandlungsworte auf dem Altare gegenwärtig gewordenen Gottmenschen aufzufordern. Diesem Zwecke sollen ja nach de Waal die Worte dienen. Man würde nach Analogie von ähnlichen Fällen eine bestimmt formulierte Mahnung oder Aufforderung von seiten des Diakons erwarten. Vor der Lektion spricht z. B. der Diakon in der Chrysostomusliturgie: „Lasset uns aufmerken!“ vor der Lesung des Evangeliums spricht er: „Weisheit! Aufrecht! Lasset uns das heilige Evangelium hören!“ Eher könnte man daran denken, die beiden Worte: mysterium fidei hätten dazu gedient, um die Gläubigen auf das große Geheimnis aufmerksam zu machen, das sich durch das Aussprechen der Worte Christi über Brot und Wein vollzog. Allein in diesem Falle hätten die den Gläubigen zugerufenen Worte nur einen Sinn vor den Worten Christi: entweder hätten sie doppelt gesprochen werden müssen, das erstemal unmittelbar vor der Konsekration des Brotes und das zweitemal vor der Konsekration des Kelches oder wenigstens einmal, bevor der Priester begann, die Worte des Herrn über das Brot auszusprechen. Endlich ist von der Hypothese de Waals aus schwer zu erklären, wie man dazu kam, die vom Diakon dem Volke zugerufenen Worte mitten in die heiligen, das große Geheimnis der eucharistischen Wandlung bewirkenden Worte Christi hineinzuschieben und sie so in zwei Teile zu zerreißen.

Eine andere Ansicht über die Entstehung des Zusatzes mysterium fidei wurde neuestens von Merk vorgetragen[3]. Er sagt darüber folgendes: „Die Worte ‚mysterium fidei‘ sind derart als Parenthese in den Gedankengang eingeschoben, daß sie den Gang des Satzes mitten wie durch eine Interjektion unterbrechen. Es wollte zum Ausdruck gebracht werden, daß die Herrenworte die Wandlung vollziehen und daß weder vor noch nach denselben durch irgendwelche Worte zur Wandlung mitgewirkt werde. Wir haben denselben Vorgang in der äthiopischen Liturgie des hl. Johannes. Der Konsekrationstext des Kelches lautet dort: hic est calix sanguinis mei novi testamenti, prodigium admirabile, in vitam aeternam et in remissionem peccatorum. Die liturgische Ausprägung dieser Idee ist derart, daß sie schöner und großartiger nicht gedacht werden kann. Im selben Augenblick, in welchem die Konsekrationsworte bis ‚Testamenti‘ gesprochen sind, ist das Wunder vollzogen, ist das durch die

[1] de Waal a. a. O. 394.

[2] Artikel „épiclèse“ im Dictionnaire de théologie catholique V 277.

[3] Der Konsekrationstext der römischen Messe (Rottenburg 1915).

vorausgehenden Worte vollzogene Geheimnis Gegenstand des Glaubens geworden[1]." Der Fall in der äthiopischen Liturgie, auf den Merk sich beruft, liegt jedoch anders als in der römischen Messe. Dort bricht der Priester erst, nachdem er die Konsekrationsworte: Hic est calix sanguinis mei novi testamenti; sumite, bibite ex eo omnes, vollständig gesprochen hat, in den bewundernden Ausruf aus: Admirabile prodigium pro omnibus, qui hoc adorabunt in circuitu et pro crucifixoribus, quod cum sanguine eius scriptum est et per crucem eius signatum est et per occisionem eius sigillum habuit in vitam aeternam et in remissionem peccatorum[2]. In der römischen Liturgie dagegen stehen die Worte mysterium fidei mitten im Konsekrationstexte. Alles spricht dafür, daß sie dem Herrn in den Mund gelegt sind. Daß mitten in die Worte Christi hinein Einschiebungen gemacht wurden, muß befremdlich erscheinen. Jeder, der die Konsekrationsworte des Kelches im römischen Kanon zum erstenmal unbefangen liest, wird den Eindruck haben, daß es sich nicht um einen Ausruf, sondern um eine Aussage handelt. Tatsächlich hat auch die Tradition diese Worte immer so aufgefaßt, wie man z. B. aus Merk[3] ersehen kann. Erst de Waal trat mit der Theorie hervor, daß mysterium fidei ein Zwischensatz sei, der eigentlich in Parenthese gesetzt werden müsse[4].

Für unsere Auffassung lassen sich eine Reihe von Belegstellen aus anderen Liturgien anführen.

So lautet die Konsekrationsform des Brotes in der Liturgie des achten Buches der Apostolischen Konstitutionen: Cum accepisset [Iesus] panem sanctis et ab omni labe puris manibus suis substulissetque oculos ad te Deum suum ac patrem ac fregisset, dedit discipulis suis dicens: Hoc est mysterium novi testamenti (*τοῦτο τὸ μυστήριον τῆς καινῆς διαθήκης*): accipite ex eo, comedite. Hoc est corpus meum, quod pro vobis frangitur in remissionem peccatorum[5]. Hier liegt eine Parallele zum römischen Konsekrationstext vor: die Worte: Hoc est mysterium novi testamenti werden vom Herrn selbst gesprochen, nur stehen sie vor den eigentlichen Konsekrationsworten und werden durch: accipite ex eo, comedite davon getrennt. Nach der formellen (nicht nach der sachlichen, inhaltlichen) Seite liegt eine noch vollständigere Parallele vor in den äthiopischen Liturgien des hl. Johannes, des hl. Johannes Chrysostomus und des Gregor von Alexandrien:

Hoc est corpus meum, cibus iustitiae verus, quicumque manducaverit ex eo, non morietur[6].

Hoc est corpus meum, cibus iustitiae verus. Quicumque ex hoc manducaverit, vitam aeternam habebit . . . Hic est sanguis meus, potus vitae verus, quicumque ex eo biberit, vitam aeternam habebit[7].

Hoc est corpus meum, cibus iustitiae verus; qui manducaverit . . . Hic est sanguis meus, potus vitae verus; qui ex eo biberit . . .[8]

Wie hier von dem Leibe Christi ausgesagt wird, daß er cibus iustitiae verus, von dem Blute Christi, daß es potus vitae verus sei, so wird im römischen Konsekrationstexte von dem Kelche des Blutes Christi ausgesagt, daß er das mysterium fidei sei. Dieser Zusatz ist somit ein Kommentar zu calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti.

---

[1] A. a. O. 148 f.
[2] Cagin a. a. O. 312. [3] A. a. O. 5 ff.
[4] Katholik LXXVI [1896] 395.
[5] F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum I 508.
[6] Äthiopische Liturgie des hl. Johannes (Cagin a. a. O. 312).
[7] Äthiopische Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus (Cagin a. a. O. 312 f.).
[8] Äthiopische Liturgie des Gregor von Alexandrien (Cagin a. a. O. 313).

Man könnte es auffallend finden, daß von dem konkreten eucharistischen Kelche die abstrakte Aussage gemacht wird, er sei das „Geheimnis des Glaubens". Diese Prädizierung wird uns jedoch verständlich, wenn wir bedenken, daß schon Paulus von ihm sagt, er sei das Neue Testament: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι* (1. Kor. 11, 25), und daß von Serapion von Thmuis der Neue Bund ausdrücklich mit dem Blute Christi identifiziert wird: hoc est novum testamentum, quod est sanguis meus (*τοῦτό ἐστιν ἡ καινὴ διαθήκη, ὅ ἐστιν τὸ αἷμά μου*)[1].

Gegen unsere Interpretation des mysterium fidei könnte man vielleicht ferner einwenden, daß ihr der folgende Relativsatz: qui pro vobis et pro multis effundetur, der sich unmittelbar an mysterium fidei anschließt, entgegensteht. Allein ähnliche Satzkonstruktionen finden sich auch in anderen Konsekrationstexten. Man kann z. B. die lukanische Konsekrationsform des Kelches zum Vergleich heranziehen: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον*: hier bezieht sich *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον* wenigstens wahrscheinlich auf *τὸ ποτήριον*. Noch besser paßt vielleicht die Konsekrationsformel in der syrischen Liturgie des hl. Johannes des Evangelisten: Hic est calix sanguinis mei, novi testamenti, accipite, bibite ex eo omnes: iste effunditur pro vita mundi . . .[2]

Noch harrt eine Frage der Beantwortung. Wie kam man dazu, die Worte: Hic est calix sanguinis mei durch mysterium fidei zu interpretieren? warum fügte man der Konsekrationsform des Brotes: Hoc est corpus meum keine Erläuterung bei? Die Erlösung durch Christi Blut ist nach der Heiligen Schrift das Zentralmysterium unseres Glaubens. Durch das Blut Christi sind wir erlöst[3], durch sein Blut sind wir von den Sünden gereinigt[4], durch das Blut des Lammes haben wir Satan besiegt[5], durch sein Blut hat Christus uns geheiligt[6], uns Gott nahegebracht[7] und uns mit ihm versöhnt[8]. Unsere Erlösung durch das Blut Jesu nimmt also unter den Geheimnissen des Glaubens eine ganz besondere Stellung ein, und so darf es nicht wundernehmen, wenn der römische Konsekrationstext den eucharistischen Kelch bzw. das in ihm enthaltene Blut des Lammes als „das Geheimnis des Glaubens"[9] bezeichnet. Diese Worte sind nicht geschaffen aus Opposition gegen die Epiklese, wie Merk annimmt[10]; sie wollen nicht, wie Merk ebenfalls meint[11], zum Ausdruck bringen, „daß die Herrnworte die Wandlung vollziehen und daß weder vor noch nach denselben durch irgendwelche Worte zur Wandlung mitgewirkt werde", sie sind nichts weiter als eine erläuternde Apposition zu calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti. Von der Frage, ob dieser erläuternde Zusatz direkt in dem in der Liturgie gebräuchlichen Konsekrationsformular oder in einer Bibelhandschrift gemacht wurde und von hier in die Liturgie überging, kann abgesehen werden.

---

[1] F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum II 174 ff.
[2] Cagin a. a. O. 314.
[3] Eph. 1, 7; Kol. 1, 14; Petr. 1, 19; Apok. 5, 9.
[4] Hebr. 9, 14; 1. Joh. 1, 7; Apok. 1, 5, vgl. 7, 14 u. 22, 14.
[5] Apok. 12, 11.
[6] Hebr. 13, 12.
[7] Eph. 2, 13.
[8] Kol. 1, 20.
[9] Die Worte „mysterium fidei" finden sich 1 Tim. 3, 9: „sie [die Diakonen] sollen das Geheimnis des Glaubens (*τὸ μυστήριον τῆς πίστεως*, Vulg.: mysterium fidei = die heilige Lehre) in einem reinen Gewissen bewahren."
[10] A. a. O. 148, vgl. auch 156.
[11] A. a. O. 148.

Kritisches zum Evidenzproblem.

Von Dr. Joseph Feldmann, Professor der Philosophie, Paderborn.

Das Evidenzproblem steht gegenwärtig im Vordergrunde des erkenntnistheoretischen Interesses. Unter den über dasselbe erschienenen Schriften verdienen die beiden folgenden eine besondere Beachtung.

Zum Problem der Evidenz. Was bedeutet, was leistet sie? Von Prof. Dr. C. Isenkrahe. (Kempten, Jos. Köselsche Buchhandlung; ℳ 2,—.) Die Schrift hat einen kritischen und einen positiven Teil. Das Ergebnis des ersteren ist die Feststellung, daß das Wort „Evidenz" in den philosophischen Kriterienlehren der Gegenwart keinen eindeutigen Sinn hat, ja, daß manche Schriftsteller je nach dem Zusammenhange und dem ins Auge gefaßten Zwecke das gleiche Wort in entgegengesetztem Sinne gebrauchen, einmal objektiv für „Helligkeit" oder „Klarheit" des Objektes, das andere Mal subjektiv für das „Erlebnis der Einsicht" im denkenden Subjekte. In der neueren Literatur hätten sich noch andere Bedeutungen ganz verschiedener Art finden lassen. Der Verfasser empfiehlt zur Schlichtung des Kriterienstreites zunächst die Mehrdeutigkeit der strittigen Ausdrücke „Evidenz" und „Kriterium" aus dem Wege zu räumen. Statt „objektiver Evidenz" sei der Ausdruck „Apparenz" oder „Überzeugungskraft", statt „subjektiver Evidenz" der Ausdruck „Perspizienz" oder „Fürwahrhalten" anzuwenden. Der „ruhende Pol" aber sei weder in der objektiven noch in der subjektiven Evidenz noch in der Zusammenfügung beider gefunden. Denn bei demselben Subjekt können bezüglich desselben Objektes Evidenzen entstehen und wieder verloren gehen (S. 110). Also sei noch ein Kriterium der Evidenz notwendig. Isenkrahe findet nun die letzte Instanz für die Annahme von Wahrheiten in der „Überzeugungskraft unbewiesen hingestellter Aussagen", die er Axiome nennt. Bei diesen Axiomen ist nach „Kriterien und Gründen" nicht mehr zu fragen. Sie besitzen zum Teil für alle normalen Intellekte eine „unwiderstehliche Überzeugungskraft", welche im Subjekte zu einem „zweifel- und furchtfreien Fürwahrhalten" führt. Dahin gehören die sogenannten „logischen Grundgesetze". Bei anderen Axiomen können Meinungsverschiedenheiten entstehen. „Diese Aussagen bilden dann Scheidewege, an denen die ehrlichen Jasager und die ehrlichen Neinsager sich voneinander trennen" (S. 115). Die Kritik Isenkrahes an der Evidenzlehre mancher Philosophen ist im wesentlichen berechtigt und richtig. Seine Axiomenlehre beseitigt jedoch auch noch nicht die Schwierigkeiten und Dunkelheiten der bestehenden Kriterientheorien; die Berechtigung der Annahme der Axiome seitens der Denksubjekte und die Bedeutung derselben als Normen der Wahrheit und Gewißheit werden nicht hinreichend in klares Licht gestellt.

Über Wahrheit und Evidenz. Von Dr. Joseph Geyser, o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Freiburg i. Br. (Freiburg i. Br., Herdersche Verlagshandlung; ℳ 3,20.) Das Schriftchen des bekannten Freiburger Philosophen offenbart sich durch seinen Inhalt als Antwort auf die vorhin genannten Aufstellungen Isenkrahes, wenngleich der Verfasser den gegnerischen Autor namentlich nicht erwähnt. Auf Grund scharfsinniger Analysen des Urteils und des Wahrheitsbegriffes gelangt Geyser zur Definition der unmittelbaren Evidenz, die also lautet: „Die Evidenz besteht darin, daß der vom Urteilsakt intendierte gegenständliche Sachverhalt in seinem eigenen Selbst diesem Akt gegenwärtig ist" (S. 42). Dem Vorwurf, die Philosophen schwankten mit der objektiven und subjektiven Auffassung der Evidenz hin und her, begegnet Geyser mit der Erklärung, die Evidenz sei sowohl etwas Objektives wie etwas Subjektives, da sie ein bestimmtes Verhältnis des Urteilsaktes

zu dem intendierten gegenständlichen Sachverhalt darstelle (S. 44 ff.). Hiernach wäre also die Evidenz ihrem formellen Wesen nach nichts anderes als eine Relation. Diese Auffassung der Evidenz fügt den bisher geläufigen jedenfalls eine neue hinzu, denn die objektive Evidenz faßte man wesensgemäß als eine Bestimmtheit des Objektes, die subjektive Evidenz als einen psychischen Zustand des Subjektes, wenn auch beide eine Relation zum Subjekt bzw. zum Objekt einschlossen. Das formelle Wesen aber ist nach der einen Auffassung etwas Objektives, nämlich die Klarheit des Objektes, nach der anderen etwas Subjektives, nämlich das Erlebnis der Einsicht in die Wahrheit des Sachverhaltes, das sich im „Innern" des „urteilenden" Subjektes vollzieht (so z. B. Husserl bei Isenkrahe S. 28). Die Tatsache der schwankenden Auffassung des Evidenzbegriffes wird daher durch das obige salomonische Urteil nicht aus der Welt geschafft. Der Streit um den wahren Sinn desselben wird weitergehen, wie auch bereits verschiedene Verlautbarungen beweisen. Da ist doch wohl die Frage berechtigt, ob ein Ausdruck von so buntschillernder Bedeutung wie „Evidenz" noch geeignet ist, zur Bezeichnung von Normen verwandt zu werden, an denen Wahrheit und Falschheit mit Sicherheit erkannt werden können. Dazu kommt, daß die „Evidenz" sowohl als echte, wie als bloß vermeintliche auftritt, und zwar im letzteren Sinne ungleich häufiger wie im ersteren (S. 1), und dennoch die „Evidenz" in jedem Falle die letzte Instanz der Entscheidung über Wahrheit und Falschheit abgeben soll. Eine befriedigende Lösung dieses Dilemmas dürfte weder durch eine abstrakte Analyse des Evidenzbegriffes noch durch bildliche und symbolische Umschreibung des Tatbestandes zu erreichen sein, sondern nur dadurch, daß die konkreten Fälle tatsächlich gewisser Wahrheiten nach ihren logischen und psychologischen Gründen aufgedeckt und in ihrer normativen Bedeutung für die Entscheidung über Wahrheit und Falschheit aufgezeigt werden. Unsere Ansicht geht also dahin, daß die Methode in der Behandlung des sogenannten Evidenzproblems eine andere werden muß, wenn es zum Frieden in diesem Streite kommen soll. Wir gedenken an anderer Stelle zu dieser Frage einen weiteren Beitrag zu liefern.

Das Arbeiterevangelium.

Von J. Maiworm, Schönebeck a. d. Elbe.

Das Evangelium für den Sonntag Septuagesima ist im modernsten Sinne ein Arbeiterevangelium, behandelt ganz neuzeitliche Arbeiterfragen an Hand eines praktischen Falles, eines Gleichnisses aus dem Leben. Es soll kurz gezeigt werden.

Der Text des Evangeliums von den Arbeitern im Weinberge, Mt. 20, 1—15, ist bekannt. Zum Verständnis sei nur voraus bemerkt, daß im alten Orient der Marktplatz die öffentliche Arbeitsnachweisstelle war, wo sich Arbeitslose zur Arbeitssuche und Arbeitgeber zur Arbeitersuche einfanden.

Auf dieser Arbeitsnachweisstelle spielt sich der erste Teil des Evangeliums ab. Es scheint eine arbeitslose Zeit zu sein, von früh bis spät bieten sich Arbeitslose an, das Angebot von Arbeitskräften übersteigt die Nachfrage. Es wäre so recht eine Konjunktur für gewinnsüchtige Arbeitgeber, die Arbeitslosigkeit auszunutzen, für Spottlöhne Arbeiter zu nehmen, die mit allem zufrieden sein müssen. Organisationen oder Gesetze zum Schutze der Arbeiter fehlen, erst recht solche für Arbeitslose.

Ein Gutsherr braucht Arbeiter für seinen Weinberg. Es ist schwere Arbeit, Landarbeit, die bei südlicher Sonnenhitze Schweiß kostet; doch kann er auch ungelernte Arbeiter gebrauchen. Dieser Herr kommt also zum Arbeitsmarkt, um Arbeiter zu gewinnen.

Das allererste für den Arbeiter ist die Lohnfrage. Tarife und Lohnsätze gab es nicht, höchstens einen ortsüblichen Tagelohn. Der Arbeitgeber hätte nun die Zeit ausnutzen können, indem er einseitig den Lohn festsetzte, natürlich zu seinen Gunsten; die Arbeiter mußten wohl oder übel zufrieden sein. Die Arbeiter ihrerseits konnten vielleicht sich solidarisch erklären, nur für den Lohn arbeiten zu wollen, den sie selbst einseitig forderten; der Gutsherr hatte dann die Wahl, seinen Weinberg verkommen zu lassen oder zu zahlen. Doch es waren damals nicht heutige Zeiten; kein Teil preßt den anderen, beide Teile vereinbaren friedlich schiedlich einen Lohn, der den Arbeitern genügt und den Arbeitgeber nicht ruiniert.

Ein Zehner ist der vertragliche Tagelohn. Der Geldwert richtet sich beim Arbeiter nach dem, was er dafür an Lebensmitteln usw. haben kann. Wenn dies beachtet wird, so dürfte der Zehner von damals heute rund zehn Mark gelten. Dieser Lohn ist auch heute für Landarbeiter nicht ganz unzeitgemäß.

Einer anderen Gruppe von Arbeitslosen sagt der Gutsherr einfach: „Ich will euch geben, was recht ist!" Das wäre der gegebene Wahlspruch für alle Arbeitgeber. „Denn der Arbeiter ist seines Lohnes wert!" sagt Christus bei der Aussendung der 72 „Kapläne" (Lk. 10, 7). Der Handarbeiter vergißt leicht, daß auch der geistige und sogar der geistliche Arbeiter seines Lohnes wert ist; gerade für letztere ist dies ewige Lohnrecht des Arbeiters zuerst ausgesprochen. Die Arbeiter im Evangelium zeigen großes Vertrauen in den rechtlichen Sinn des Gutsherrn, da sie auf seine Zusicherung eines gerechten Lohnes hin auf genaue Festsetzung desselben verzichten und unverzüglich zur Arbeit gehen. Das dürfte heute selten sein.

Die Arbeitslosen dort sind jedoch ausnahmslos arbeitswillig. Sie weigern sich keine Minute, für gerechten Lohn zu arbeiten, Schwerstarbeit zu leisten, ohne lange nach der Art der Arbeit zu fragen. Sie tun dann an der Arbeitsstelle redlich ihre Pflicht und tragen des Tages Last und Hitze getreu dem Gotteswort: „Im Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brot essen!" Gen. 3, 19. Von mürrischen Reden über die leichtere Art der Arbeit des Herrn hört man nichts.

Bis hierher ist das Verhalten der Arbeiter durchaus lobenswert. Am Abend kommt dann die Auszahlung auf dem Kontor des Arbeitsherrn. Der Lohntag ist für den Arbeiter der gefährlichste Tag, an ihm begeht er durchweg die meisten Fehler und Ausschreitungen. Wie war es denn hier? Der Arbeitsherr hält den Lohnvertrag peinlichst ein, jeder bekommt seinen Zehner ohne Abzug. Aber er tut noch mehr. Auch den zuletzt Eingestellten wird der volle Tageslohn ausgezahlt. Die alten Arbeiter eines Werkes oder Gutes erwarten eine gewisse Bevorzugung vor den jungen, später eingestellten Kräften. Sie sehen leicht etwas neidisch auf die zu hohen Lohnsätze der Jungen. Hier handelt es sich jedoch um eine ganz moderne Sache, der Herr zahlt Arbeitslosenunterstützung. Von einer Stunde Verdienst mußten die letzten den ganzen Tag leben. Daß sie nur eine Stunde gearbeitet, war nicht ihre Schuld; sie hatten nicht eher Arbeit gefunden, es hatte sie niemand gedungen, es lag an den Verhältnissen. Wie ihr Verhalten zeigt, waren es keine Berufsfaulenzer; sobald sich Arbeit bot, gingen sie hin, ohne nach Arbeitsart und Lohn zu fragen, obwohl es schon fast Abend war. Es sind arbeitswillige Arbeitslose, sonst müßte ihnen das Apostelwort gelten: „Wer nicht arbeiten will, der soll auch nicht essen!" 2. Thess. 3, 10. So aber vergütet ihnen der Gutsherr auch die Zeit ihrer schuldlosen Arbeitslosigkeit. Dadurch waren sie natürlich besser gestellt als die ersten Arbeiter, aber es war kein Unrecht, sondern Güte des Herrn.

Mit dieser Arbeitslosenunterstützung sind jedoch die ersten Arbeiter unzufrieden. Da die Arbeiter nicht wortfähig sind, schicken sie einen Sprecher vor, wie es heute

noch geschieht. Dieser bringt die Gründe der Arbeiter nicht ungeschickt vor, läßt sogar ein gewisses rednerisches Talent erkennen, die Sache im Sinne der Arbeiter zu führen, streicht ihre Last und ihren Schweiß gebührend heraus und fordert Gleichheit.

Der Gutsherr nötigt den Sprecher zunächst zu dem Eingeständnis, daß er seinen Zehner richtig erhalten hat, wie vereinbart war. Er hat ihm also kein Unrecht getan. Wirklich ist er ein Freund der Arbeiter und redet den Sprecher sogar als Freund an, obwohl dieser keine besondere Freundschaft für den Herrn zeigt. Die vom Herrn geübte Lohnzahlung ist gerecht, gleichwohl wünschen die Arbeiter eine andere Verteilung des Lohnes. Der Gewinn des Gutes, der Fabrik, des Unternehmens wird durch die Arbeiterhände beschafft; sie erwarten aber nicht nur den ausgemachten Lohn, sondern wollen auch über die Verwendung des Gewinnes mit dem Herrn rechten. Denn der Herr hat hier aus der großen Kasse auch den „Faulenzern" gezahlt, genau so viel als den Schwerarbeitern, ja mehr als diesen, wenn man das Arbeitsverhältnis betrachtet. Diesem heute nicht neuen Gedanken tritt der Herr scharf entgegen mit der Frage: „Darf ich nicht machen, was ich will?"; nachdem ich den gerechten Lohn gezahlt habe, darf ich da nicht mit dem Ertrag machen, was ich will?

Der Arbeitsherr im Evangelium hat seinen Arbeitern gegenüber einen leichten Stand, da er den Geschäftsgewinn dazu verwandt hat, um daraus Almosen, Arbeitslosenunterstützung zu geben. Er kann so mit Recht sagen: „Ist dein Auge böse, weil ich gut bin?" Wehe, wenn er das von seinen Arbeitern sauer beschaffte Geld schlecht verwandt, verpraßt oder verspielt hätte! Wäre seine Leben wie seine Geschäftsführung nicht tadellos, so böte er den Arbeitern, besonders ihren Sprechern, Angriffspunkte, welche ihm einen schweren Stand bereiten müßten. So aber kann er vor den murrenden Arbeitern das Recht wirksam vertreten: „Nimm, was dein ist, und geh!" – Du hast das Deine erhalten, laß mich nun das Meine gut verwenden!

Diese Erklärung, so ungewohnt sie sein mag, erweist schon, daß dies Evangelium ein überaus zeitgemäßes Arbeiterevangelium ist, aus dem sowohl Arbeitgeber als auch körperliche wie geistige und selbst geistliche Arbeiter zeitgemäße Lehren schöpfen können.





I. Rechtliche Materien.

Kirchliche Aktenstücke.

I. Acta Benedicti PP. XV.

In der Beantwortung der von der Fuldaer Bischofskonferenz an den Papst gerichteten Adresse weist dieser auf das Zusammentreffen der Konferenz mit dem Bonifatiusjubiläum hin. Der Hl. Vater will darin ein glückliches Vorzeichen sehen für die Zukunft unseres Landes und er erhofft von der Fürbitte des hl. Bonifatius eine weitere Belebung des von den Vorfahren ererbten Glaubenseifers des deutschen katholischen Volkes (S. 381[1]).

II. S. Congregatio s. Officii.

Ein Dekret vom 4. Juli 1919 bejaht die Frage, ob die im Jahre 1864 von der Kongregation erlassenen Weisungen über die Mitgliedschaft von Katholiken einer Gesellschaft zur Förderung der Vereinigung der christl. Konfessionen noch zu Recht bestehen und ob demgemäß die Teilnahme an öffentlichen oder privaten Versammlungen, die von Nichtkatholiken zu dem genannten Zwecke einberufen werden, Katholiken untersagt ist. Dem Dekret folgt der Wortlaut des Schreibens vom 16. September 1864 an die englischen Bischöfe und vom 8. November 1865 an einige englische Anhänger der Einigungsbewegung (S. 309 ff.).

III. S. Congregatio Consistorialis.

Aus der Entscheidung der Konzilskongregation über die Applikationspflicht der Geistlichen der Diasporastationen (A. A. S. XI [1919] S. 46 ff.; — s. diese Ztschr. o. S. 248 f.) scheint auf den ersten Blick hervorzugehen, daß die Seelsorger der Diasporastationen die Pflicht der applicatio pro populo haben. Das ist jedoch nicht immer der Fall. Die Congr. Consistorialis hat am 1. August 1919 über die Natur der Seelsorgestationen in der Diaspora grundsätzliche Erklärungen abgegeben, die nach mehreren Richtungen hin von Bedeutung sind. Sie sagt: In den dem gemeinen Recht unterstehenden Diözesen sind die genau begrenzten Seelsorgsbezirke, für die ein eigener Geistlicher bestimmt ist, als wirkliche Pfarreien anzusehen. Die Errichtung dieser Pfarreien geschieht durch ein bischöfliches Dekret, in dem die Grenzen, der Pfarrsitz und die Mittel für die Unterhaltung des Gottesdienstes und Geistlichen festgelegt sind. Wenn die Zahl der Gläubigen aber nur gering und schwankend ist oder die Mittel zur Errichtung einer Pfarrei nicht ausreichen, dann bleiben solche Stationen Hilfskirchen oder Kaplaneien innerhalb der Pfarrei, von der sie abhängig sind, bis sie selbst zur Pfarrei erhoben werden können. Erst nachdem

[1] Für die bei den kirchlichen Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist, wenn nicht anders bemerkt wurde, Acta Apostolicae Sedis XI (1919) vol. 11 zu ergänzen.

die Errichtung der Pfarrei vollzogen ist, hat der Seelsorger der Diasporastation die Applikationspflicht, vorher nicht; sie obliegt vielmehr bis dahin dem Pfarrer, zu dessen Bezirk die Station gehört. — Also für die Diasporastationen in Diözesen, die dem gemeinen Rechte unterstehen, besteht die Applikationspflicht nur dann und von dem Zeitpunkte an, wo die Station durch bischöfliches Dekret zur Pfarrei erhoben ist (S. 346 f.).

IV. S. Congregatio de Religiosis.

1. Unter dem 15. Juli erklärte die Kongregation, daß die Bestimmung des Dekrets „Inter reliquas" vom 1. Jan. 1911 (A. A. S. III [1911] 37 ff.; — vgl. diese Ztschr. III [1911] S. 498) auch nach dem Kodex zu Recht bestehe; der can. 574 finde auf militärpflichtige Novizen keine Anwendung. Diese legen zeitliche Gelübde ab bis zum Antritt des Militärdienstes; zu diesem Zeitpunkte erlöschen die Gelübde (S. 321 ff.).

2. Eine Entscheidung vom 10. Juli 1919 besagt, daß bei der Profeß in Frauenorden mit feierlichen Gelübden alle Riten und Zeremonien, die auf eine Lebenslänglichkeit des Standes hindeuten, der feierlichen Profeß vorbehalten sind; die vorhergehenden zeitlichen Gelübde können von dem rechtmäßigen Oberen gemäß den Konstitutionen persönlich oder durch einen Bevollmächtigten entgegengenommen werden (S. 323).

V. S. Poenitentiaria.

Die Bischöfe können die im CIC. can. 349 § 1 n. 1 ihnen gewährte Vollmacht zur Segnung von Rosenkränzen usw. nicht dauernd an Diözesanpriester verleihen. Entscheidung vom 18. Juli 1919 (S. 332).

VI. S. Romana Rota.

Argentinen. Im Jahre 1902 ist die Katholikin Anna Kern eine Mischehe eingegangen mit dem evangelischen Maximilian Leichter in Muelheusen. Die Trauung wurde nur civiliter vollzogen; die Braut hoffte, daß die kirchliche Trauung später erfolgen würde. Die Ehe war unglücklich und wurde im Jahre 1912 vom weltlichen Gerichte geschieden. Im Jahre 1914 heiratete Kern wieder; dieses Mal einen Katholiken, aber ebenfalls ohne kirchliche Trauung. Sie wünschte, daß diese zweite Ehe jetzt vor dem kirchlichen Forum geschlossen werde, und hat darum Klage auf Ungültigkeitserklärung der ersten Ehe angestrengt. Das Urteil erster Instanz lautete auf Ungültigkeit, das der zweiten Instanz auf Gültigkeit der Ehe. Weil keine zwei gleichlautenden Urteile vorlagen, ging der Prozeß in dritter Instanz an die Rota. Diese erklärte die Ehe für ungültig. — Begründung: Die erste Ehe ist nicht in der tridentischen Form geschlossen. Zwar können die Brautleute an Orten, wo das Tridentinum nicht publiziert ist, durch bloßen Konsens eine gültige Ehe eingehen. Es fragt sich aber, ob die zivile Trauung diesen Konsens enthält. Nach persönlichen, örtlichen und zeitlichen Umständen ist zu untersuchen, ob die Brautleute bei der bürgerlichen Trauung ihren Ehekonsens geben wollten oder ob sie die dabei abgegebene Erklärung nur als eine Form auffaßten, um die bürgerlichen Wirkungen der Ehe zu erlangen. Beim katholischen Volke herrscht die Überzeugung, daß die zivile Trauung eine bloße Formsache ist, daß der zur Ehe erforderliche Konsens dabei nicht gegeben wird. Anna Kern war katholisch und erfüllte ihre religiösen Pflichten. Die Vermutung und ihre Aussage, daß sie die Ziviltrauung nicht als wirkliche Eheschließung aufgefaßt hat, wird bestätigt durch Zeugenaussagen. Daher war die Ehe für ungültig zu erklären (S. 358 ff.). E. Schneider.

II. Liturgik.

17. April 1919 (S. 246). **Messe und Kommunionausteilung vor ausgesetztem hochwürdigsten Gute.** Der Erzbischof von Montreal fragt bei der Ritenkongregation an, ob folgender, in manchen Kirchen, öffentlichen und halböffentlichen Oratorien bestehender Brauch erlaubt oder geduldet werden könne: 1. Zelebration von Hochämtern und stillen Messen vor ausgesetztem hochwürdigsten Gute am Expositionsaltare und 2. Austeilung der heiligen Kommunion während solcher Messen oder nach denselben, aber noch coram Sanctissimo exposito. Die Ritenkongregation entscheidet: Zu 1. ‚non licere' außer im Notfalle, aus triftigen Gründen oder zufolge eines besonderen Indultes. Zu 2. ‚negative' entsprechend den früheren Entscheidungen, insbesondere gemäß des Dekretes Nr. 3448 ad I, worin bestimmt wird, daß die Austeilung der heiligen Kommunion am Expositionsaltare nicht gestattet sei weder innerhalb noch außerhalb der Messe, ‚nisi adsit necessitas vel gravis causa vel speciale indultum'. – In den Ephemerides Liturgicae Jhrg. 1919 S. 241 wird darauf hingewiesen, daß diese Entscheidung keine wesentliche Veränderung bedeute gegenüber den schon vorher durch mehrere Dekrete der Ritenkongregation getroffenen Bestimmungen; nur würde in diesem letzten Dekrete nicht ein einzelnes ‚factum', sondern ein ‚usus id est praxis' direkt verworfen. Dann heißt es aber in den Ephemerides weiter: Sciendum vero quod in casu de usu non undequaque legitimo agebatur, cui loci Archiepiscopus obsistebat. Insuper ipsa proscriptionis forma non est talis ut intelligenda sit et extendenda ad veram consuetudinem legitime praescriptam, sed coarctanda ad usus sive nondum praescriptos, sive alias illegitimos. So bleibt also z. B. der in so vielen Diözesen durch bischöfliche Verordnung eingeführte Brauch der Aussetzung zum Hochamte an den höchsten Feiertagen, ferner die Stiftung von sogenannten „Sakramentsämtern" durch obiges Dekret unberührt.

2. Mai 1919 (S. 246). Die Anfrage, ob eine **Burse,** die zur Aufbewahrung der Korporalien bestimmt ist, zum Einsammeln von Almosen verwendet werden dürfe, wird verneinend entschieden.

16. Mai 1919 (S. 247). **Über die Okkurrenz zweier Responsorien** de Tempore mit zwei Responsorien aus dem Commune Apostolorum et Evangelistarum vel Martyrum Tempore Paschali trifft die Kongregation folgende neue Bestimmung:

1. Sowohl im Commune Apostol. et Evangelist. wie auch im Commune Martyrum Tempore Paschali ist an Stelle des fünften Responsoriums ‚Ego sum vitis' das Responsorium ‚Tristitia vestra' zu wählen, sooft in der ersten Nokturn am Dienstag und Freitag der ersten und zweiten Woche nach der Osteroktav die Lesungen de Scriptura occurrente cum suis Responsoriis de Tempore genommen werden.

2. Desgleichen ist im Commune Apostolorum et Evangelistarum, Tempore Paschali, an Stelle des fünften Responsoriums ‚Virtute magna' das Responsorium ‚Pretiosa in conspectu Domini' zu beten, sooft in der ersten Nokturn am Montag und Donnerstag der ersten und zweiten Woche nach der Osteroktav die Lesungen de Scriptura occurrente cum suis Responsoriis de Tempore genommen werden.

3. Die diese Okkurrenz betreffenden (und von der Kongregation im Wortlaut angeführten) Rubriken sind bei zukünftigen Neuausgaben des römischen Breviers an den angegebenen Stellen des Commune Apostolorum et Evangelist. und des Commune Martyrum Tempore Paschali einzufügen.

Paderborn. Gierse, Subregens.



Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Allgemeines.

Kroses **Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland, siebter Band** (1917–1918) und **achter Band** (1918–1919) liegen zur Besprechung vor (Herder; Bd. 7 geb. ℳ 10,–; Bd. 8 geb. ℳ 16,50). Herausgeber und Mitarbeiter sind in beiden Bänden dieselben; nur mußte in Band 8 die Abteilung „Konfession und Unterrichtswesen" diesmal leider ausfallen; und an Stelle des Generalsekretärs J. Weydmann (Straßburg), der in Band 7 über die karitativ-soziale Tätigkeit der Katholiken Deutschlands berichtete, ist der Bibliothekar des Karitasverbandes in Freiburg, Heinrich Auer, getreten. Der Umschwung der Zeitverhältnisse macht sich an mehreren Stellen des achten Bandes naturgemäß geltend. Die Bistümer Gnesen-Posen, Metz und Straßburg mußten wegbleiben. Für das Bistum Speyer mußte die Erhebung der kirchlichen Statistik über das Jahr 1919 wegen der Verkehrsschwierigkeiten ausfallen. – Es ist eine wahre Herzstärkung, in den beiden Bänden zu blättern. Überall findet man die peinlichste Genauigkeit und eine überraschende Stoffülle. Die einzelnen Bände des kirchlichen Handbuches gehören in die Bibliothek eines jeden Priesters. Wir müssen diese für unser Kirchenwesen so wichtige Veröffentlichung unter allen Umständen lebensfähig und lebenskräftig erhalten.

K. A. Geigers **Taschenkalender und Kirchlich-Statistisches Jahrbuch für den Katholischen Klerus Deutscher Zunge 1920** (Regensburg, Manz; brosch. ℳ 2,40) ist der 42. Jahrgang des bekannten Buches. Die erste Abteilung dieses Jahrganges bietet außer dem Kalendarium und dem Kalender der alten Römer noch ein alphabetisch geordnetes Verzeichnis der Heiligen-Namen und das Eherecht des neuen kirchlichen Gesetzbuches. Die zweite, mehr statistische Abteilung registriert die obersten Kirchenämter und die römische Kurie in ihrer neuen Organisation und gibt eine spezielle Statistik der Diözesen Deutschlands, der Schweiz und von Luxemburg nebst den österreichischen Kirchenprovinzen Wien, Salzburg, Görz, Prag und Olmütz. Raum für Notizen, sodann Inserate und Beilagen fehlen nicht. Das praktische und reichhaltige Nachschlagebuch sei dem Klerus gern empfohlen. H. Müller.

Altes Testament.

E. Sellin behandelte **Das Problem des Hiobbuches** in einem Vortrage auf dem theologischen Lehrkursus für Feldgeistliche in Riga am 13. März 1918; diesen hat er als Broschüre erscheinen lassen (Leipzig 1919, Deichert; ℳ 2,40). Sellins literarkritischer Standpunkt ist aus seiner Einleitung bekannt. Seine Meinung geht dahin, daß derselbe Dichter in den verschiedenen Teilen des Buches redet. Dieser

habe sein Leben lang mit dem Problem gerungen und schließlich auch die Elihureden als reifste Frucht seines eigenen geprüften Lebens eingeschoben. In der neuen Schrift tritt er eindringend besonders auch für 38, 1–42, 6 als Werk desselben Dichters ein, der „aus religiösen Bedenken, ob sein Hiob nicht doch die Ehre des Allmächtigen angetastet habe", eine ursprünglich andersartige Theophanie durch einen Dialog zwischen Gott und Job ersetzt habe, in dem der Autor sein früheres Dichten korrigiere. Die Frageformulierung Sellins für das Leidensproblem ist neuartig. Das Buch bietet „gar keine fertige Lösung des Problems des individuellen Leids . . ., weist vielmehr nur eine Reihe verschiedener Wege auf, des Leids Herr zu werden". Das Buch „hat in bezug auf das Rätsel des Leids einen vier-, wenn nicht fünffachen Boden". Die alte Volkserzählung enthält unausgesprochen die Mahnung: Laß dich durchs Leid von Gott nicht loslösen, so „wird dein Glück dir vermehrt wieder geschenkt werden". Auch in c. 3–31 + 42, 7–9 will der Dichter kein Problem lösen. „Im Gegensatze zu den Erklärungen des Leides des Frommen, die in seiner Zeit im Volke die herrschenden waren, schildert er uns . . . die Überwindung des Leids durch einen Frommen und seine Bewährung in ihm, die Überwindung durch den Glauben, der den von aller Schuld freisprechenden Gott erfaßt, und durch das gute Gewissen. Wo dieses beides ist, da hat nach ihm das Leid, ja der Tod seinen Stachel verloren . . ., Gott wird ihm die Palme seiner Anerkennung nicht versagen. Ein solcher Dulder wird auch andern zur Gerechtigkeit." Die Gottesreden auf Hiobs Antwort in 38, 1–42, 6 „geben Antwort auf die Frage: Wie hat sich der Fromme im Leid zu bewähren? . . . Hier ist trotz der religiösen Hülle Philosophie im Herannahen begriffen, die reife Frucht der Richtung, die hier eingeschlagen wird, treffen wir im Buche des Predigers, – traurige Resignation und Pessimismus". In den Elihureden c. 32–37 ist die Quintessenz: „Gott sendet dem Frommen das Leid, um ihn zu erziehen und zu läutern, um sündige Anlagen in ihm zur Entwicklung zu bringen, damit er von ihnen geheilt werden kann, vor allem, um seinen Hochmut, die häufigste Begleiterscheinung der Frömmigkeit, zu brechen." Im fünften Abschnitt wird eine gute religionsgeschichtliche Würdigung des Hiobbuches gegeben. 19, 23–27 deutet Sellin, m. E. mit Recht, von einem Ereignis diesseits des Grabes. Er übersetzt: „D o c h i c h w e i ß, m e i n L ö s e r l e b t, | u n d 'm e i n' B ü r g e w i r d a u f d e m S t a u b s i c h e r h e b e n. | U n d n a c h d e m m e i n e H a u t 's o z e r f e t z t i s t' | U n d o h n e m e i n F l e i s c h w e r d e i c h G o t t s c h a u e n, | W e l c h e n i c h 'a l s B r u d e r' m i r s c h a u e n w e r d e, | U n d m e i n e A u g e n w e r d e n 'i h n' s e h e n, a b e r k e i n A b t r ü n n i g e r. | M e i n e N i e r e n s c h w i n d e n v o r S e h n s u c h t d a h i n i n m e i n e m I n n e r n." Er deutet die Verse, Ps. 16. 17 und besonders 73 zur Vergleichung heranziehend, von dem „großen Erleben, daß ihm in der persönlichen Gottesgemeinschaft die Sonne aufgeht, die alte Finsternis zerstreut". Es ist Hiobs höchste Glaubenserhebung: „Gott, und das von ihm ausgehende Leben, etwas weiteren bedarf es für den Frommen nicht."

In seiner den Jubiläumsjahrgang der Tübinger Theologischen Quartalschrift (1919) einleitenden Untersuchung **Zum Hohen Liede** (S. 5–37) erneuert P. **Rießler** die Dramahypothese. Er nimmt sieben Auftritte an: 1. Erste Begegnung der Liebenden 1, 2–2, 7; 2. gegenseitiges Sehnen 2, 8–3; 3. feierliche Werbung 3, 6–5, 1; 4. Leiden der Liebe 5, 2–6, 3; 5. Lob der Braut 6, 5–10; 6. Erprobung und Bewährung der Treue der Braut 6, 11–8, 4; 7. endgültige Vereinigung der Liebenden 8, 5–14. Die einzelnen Absätze sind auf Chor und Chorführerin, Braut und Hirte verteilt. Das Hohelied ist eine Allegorie. Für diese gibt R. unter allem Vorbehalte eine ganz neue Deutung. Die Braut sei zwar nicht die Weisheit, aber ihre Tochter,

„eine aus weisen, frommen Menschen bestehende Vereinigung oder Gemeinde", und das Hohelied ist „eine Einladung zum Eintritt in eine religiöse Genossenschaft; hierbei kämen in erster Linie die Orden der Essener (Ἐσσηνοί wird mit assyrischem assinun = „Diener" zusammengestellt) und der Therapeuten in Betracht". Das Hohelied versinnbilde die feierliche Weihe für den Orden durch die Einführung des Bräutigams in das „Haus der Mutter" (8, 2. 5). „Mit diesem Hause der Weisheit dürfte das *κοινὸν σεμνεῖον*, das gemeinsame Therapeutenheiligtum mit daranstoßender Schule (Beth Midrasch) gemeint sein." Die strengen Wächter von 5, 7 seien die Pharisäer, die Adligen von 7, 1–10 die Sadduzäer, die „beide wohl dem Essenerorden nicht gewogen waren". Angefügt ist eine gute Übersetzung, in der die Gliederung der Rieszlerschen Hypothese anschaulich hervorgehoben wird. Den Abschluß bildet eine Reihe von Bemerkungen zu einzelnen Stellen, in denen naturgemäß in der Ausdeutung der Einzelheiten erst recht mit zahlreichen „vielleicht" und „mögen" operiert wird. Beispiele: Die Tauben 5, 12 „mögen die reine, zufriedene Beschaulichkeit andeuten", die Balsambeete und Gewürzschreine 5, 13 den Wohlgeruch der Tugenden, die Arme 5, 14 das praktische Tugendleben oder die guten Werke, die festen Beine mit den goldenen Füßen 5, 15 den unentwegten Wandel im Gesetze. N. Peters.

Neues Testament.

Der Prolog des Pseudo-Hieronymus zu den katholischen Briefen von Dr. Aug. Bludau, Bischof von Ermland in BZ. 1919 I. u. II. Heft 15–35 bzw. 125–38. Zu den zahlreichen Vg.-Hdschr., die diesen Prolog (Text bei M. 29, 821) vor den katholischen Briefen bringen, gehört als älteste der Cod. Fuld. (541–6), was um so sonderbarer ist, als dieser das Comma Ioh., für welches der Prolog mit großem Eifer eintritt, nicht enthält. Dieser kann also nur durch einen unwissenden Schreiber hineingeraten sein und ist vor dem Cod. Fuld. dagewesen. Wie aus dem Inhalt hervorgeht, will der Prolog als Werk des Hieronymus gelten; in vielen Hdschr. findet sich dessen Name über demselben. Seit R. Simon haben fast alle Forscher die Unechtheit des Prologs anerkannt, aber noch mehrere Neuere treten für die Echtheit ein und verwerten ihn als Zeugnis des Hieronymus für das C. I. Die eingehende Besprechung B.s bestätigt die Richtigkeit seines Urteils, daß ein Verteidiger des C. I. sich nicht auf den Prolog berufen kann: irgendein Anonymus des 5. oder 6. Jahrh. spricht sich darin für die Echtheit der Stelle aus. Der Autor ist ein raffinierter Fälscher. Gleich im Anfange des Prologs rechnet er es sich in einer an Hieronymus anklingenden Sprache zum Verdienste an, sowohl die Evangelien wie die „kanonischen" Briefe (Hieronymus nennt sie immer „katholische") in die richtige Ordnung der Griechen, abweichend von den Lateinern, gebracht zu haben, wie es tatsächlich Hieronymus mit den Evangelien und den katholischen Briefen in seiner Vg. getan hat. Im zweiten Teile rühmt er (Ps.-Hier.) sich, die „himmlischen Zeugen" 1. Joh. 5, 7, die viele lateinische „infideles translatores" fortgelassen, getreulich wiedergegeben zu haben. Er setzt ausdrücklich voraus, daß die Stelle in den griech. Hdschr. stehe, was falsch ist. Er kennt mehrere interpretes von 1. Joh., während Hier. nur einen kennt. Daß Hier. die Stelle nicht kannte, geht daraus hervor, daß er sie niemals zitiert, obgleich das Dogma der Trinität lebhaft in den Kreisen der Mönche zu Bethlehem erörtert wurde. B. zeigt, daß alle Versuche, dem Hier. die Kenntnis des C. I. zuzuschreiben, fehlschlagen. – Aus dem dritten Teile des Prologs geht hervor, daß der Verfasser bei Anfertigung seiner lateinischen Textausgabe Konkurrenten gehabt hat; von solchen wissen wir nichts aus der Zeit des Hier. – Die Vorrede und damit die Edition der Briefe läßt der Verfasser der bekannten Jungfrau Eustochium

gewidmet sein, der Hier. so manches Werk zueignet; er ahmt auch den Stil des Hier. nach, aber mit wenig Erfolg. Den zahlreichen Hypothesen über die Person des Verfassers kann B. nicht zustimmen. Bestimmtes läßt sich nicht sagen. Nicht unwahrscheinlich ist es, daß der Prolog aus Lerin stammt.

Zu Lk. 1, 35c von N. Schlögl in BZ. 1919, 138. Ἐπισκιάζειν heißt nicht „überschatten", sondern „weben", vgl. Ps. 139, 13b. – Lk. 1, 35c lautet also: „Des Herrn Kraft wird weben in dir" (das Gewand der menschlichen Natur).

Zu Mk. 16, 9—20 von Franz Herklotz-Leitmeritz in BZ. 1919, 149/50. H. stimmt Schäfers darin zu, daß die bekannten Worte aus Mk. 16, 9 in der armenischen Evangelienhandschrift zu Etschmiadzin (989) von einer späteren Hand herrühren. Sie brauchen aber keine bloße Erfindung zu sein. Auch ein jüngerer Wardapet, der jene Angabe in den Markustext setzte, konnte Kunde von einer alten Tradition haben. Er stimmt Th. Zahn (Einl. II³ 235. 243 ff.) zu, daß Mk. 16, 14–18 eine Erzählung Arist(i)ons teilweise verwertet; die Bemerkung des Armeniers steht also nicht an der richtigen Stelle.

Die Evangelien-Berichte über die Erscheinungen des Auferstandenen. Ereignisse am Morgen des Ostersonntags von Dr. Karl Frunstorfer in Th.-pr. Q.-Schr. Linz 1919, 191–200. Fr. versucht, diese Berichte in ihren Einzelheiten in Harmonie zu bringen. Er behandelt I. die das Grab besuchenden Frauen (Zahl, Namen, Absicht und Zeit des Besuches), II. die Frauen beim Grabe Jesu (die Angaben der Ev. über den weggewälzten Grabstein, den Eintritt der Frauen in das Grab, den nicht im Grabe befindlichen Leichnam Christi, die Engelerscheinungen und -worte, die Wirkung auf die Frauen). Ferner bespricht er die Tatsächlichkeit der Engelerscheinungen.

Wieviel Stunden hing Christus am Kreuze? Von Dr. Th. Innitzer in Th.-pr. Q.-Schr. Linz 1919, 362–70. I. gibt eine kurze Darlegung des Problems (Differenz zwischen Mk. 15, 25 und Joh. 19, 14) und unterzieht dann den Lösungsversuch Belsers (Römische Stundenzählung bei Joh.) sowie den traditionellen – (Ausgangspunkt der Zählung bei Joh. u. Mk. 6 Uhr morgens, aber verschiedene Zählungsart: Joh. teilt den Tag in 12 Stunden, Mk. in vier gleiche Teile zu je 3 Stunden) – einer ablehnenden kritischen Beurteilung. Darauf sucht er die Stunde der Kreuzigung auf Grund der biblischen Angaben schätzungsweise festzustellen. Resultat: Spätestens 11 Uhr vormittags ist Jesus gekreuzigt; die Verurteilung ist nach objektiver Prüfung der Ereignisse mindestens eine Stunde früher anzusetzen. Alles dies spricht für die Wahrscheinlichkeit der Richtigkeit der Angabe des Mk. Die Lösung der Differenz sucht I., wie schon früher vereinzelte Exegeten, in einem Fehler des Abschreibers des Johannesevangeliums, der aus dem ursprünglichen $\Gamma = 3$ ein $F = 6$ machte, vielleicht infolge einer Ideenassoziation an die Stelle Joh. 4, 6, die ihm den gleichen Ausdruck für die Zeitbestimmung in die Feder fließen ließ. Die Kreuzigung fand also noch vor 10 Uhr statt. Um 3 Uhr starb Jesus. H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Die Schrift **„Die Berichte über Luthers Tod und Begräbnis. Texte und Untersuchungen"** von Christoph Schubart (Weimar 1917, Böhlaus Nachfolger; ℳ 8,–) stellt einen bedeutsamen Beitrag zur vielerörterten Frage nach Luthers Tode dar. Der Verf. gibt im ersten Teile eine Quellensammlung von 90 einschlägigen Texten, denen er die Titel von 74 sekundären Berichten folgen läßt. Der zweite Teil enthält Untersuchungen über die Jonasbriefe vom 18. Februar (1546, dem Todestage Luthers), den Brief des Eislebener Apothekers Landau und die Ursache

des Todes Luthers. Der Verf. sieht in dem unter Nr. 2 der Quellensammlung abgedruckten Bericht (UB), der in drei Abschriften überliefert ist, von denen die Mansfeldische (M) UB am nächsten steht, den Brief des Justus Jonas an Nikolaus von Amsdorf vom 18. Februar. Derselbe ist schon von Anfang höher bewertet worden als selbst Nr. 1, der Brief des Justus Jonas an den Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen von demselben Tage. In der Vorlage aber, welche der kurze Bericht Melanchthons über Luthers Tod in seiner Römerbriefvorlesung vom 19. Februar 9 Uhr (BM) außer Nr. 1 benutzte, sieht der Verf. den verlorenen Brief des Jonas an Bugenhagen (Nr. 3 der Quellensammlung). Die beiden vielerörterten Stellen des Landauschen Berichtes machen dem Verf. aus rein äußerlich kritischen Bedenken einen unechten Eindruck, während sie aus Gründen innerer Kritik gar nicht anzufechten seien. Nach erneuter Abhörung der alten Zeugnisse und nach neueren ärztlichen Äußerungen ist Luther an Herzschwäche, nicht an „apoplexia“, gestorben. Es folgen Analekten, unter ihnen „Gedichte auf Luthers Tod“, und die Aufzählung der sehr umfangreichen Literatur zu Luthers Tod und Begräbnis, und endlich im Anhang drei Tafeln Quellenscheidung dreier Todesberichte aus der Quellensammlung.

Im 9. Heft der Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, herausgegeben von Abt Ildefons Herwegen (Münster 1918, Aschendorff; ℳ 5,–) behandelt P. Blasius Huemer O. S. B. **Die Salzburger Benediktinerkongregation 1641—1808.** Sie ist in gewissem Sinne eine Gründung des Salzburger Erzbischofs Graf Paris von Lodron und blieb unter der Jurisdiktion der dortigen Erzbischöfe stehend auch in der Folge im vollen Abhängigkeitsverhältnis von ihnen. An ihrer Spitze stand der Präses, der vom Generalkapitel gewählt wurde. Seine Amtszeit dauerte von einem Generalkapitel zum anderen. Sein Stellvertreter war der Visitator. Zum Generalkapitel hatten nicht bloß die Äbte, sondern auch die Vertreter der einzelnen Klöster zu erscheinen, die jedoch ihre Vollmachten ausweisen mußten. Letztere erhielten in bestimmten Fällen beschließende Stimme. Berufungen waren erlaubt an das eigene Kapitel, an den Visitator und Präses, an das Generalkapitel und den Erzbischof. Zur Kongregation gehörten die sieben Klöster: St. Peter in Salzburg, Michaelbeuern, Seneon, St. Veit an der Rott, Admont, St. Paul im Lavanttale und Ossiach. In freundschaftlicher Verbindung mit ihr standen vier Frauenklöster. Der Stand der Kongregation war 1651: 124 Priester und 38 Nichtpriester, 1692: 197 Priester und 55 Nichtpriester. Zuletzt blieben von ihr infolge der Säkularisation und anderer Umstände nur mehr St. Peter und Michaelbeuern übrig. Die letzte Spur findet sich 1808. Einen erfolglosen Versuch, sie in neuer Form zu erwecken, machte 1843 der Erzbischof Kardinal Friedrich v. Schwarzenberg. Der tüchtigen Arbeit sind Akten und Deklarationen angehängt und mehrere wohlgelungene Bilder eingefügt.

Heinrich Finke hat bei J. P. Bachem (Köln 1917; ℳ 2,50) **Briefe an Friedrich Schlegel** herausgegeben. Er gruppiert sie unter die Rubriken Gelehrtenbriefe (10), Briefe zur Kunst (5) und Kirchenpolitische Briefe (4). Diesen sind einige andere einschlägige Briefe angeschlossen. Die Auffindung weiterer Briefe an Schlegel ist, wenigstens in größerer Zahl, kaum noch zu erwarten, da, wie Dorothea Schlegel später an Varnhagen von Ense schrieb, Friedrich und sie seit langer Zeit sich zur Gewohnheit gemacht hatten, alle beantworteten Briefe zu vernichten. Um so dankenswerter ist die Publikation Finkes. Wohltuend berührt sein Bestreben, dem namentlich nach seiner Konversion vielgeschmähten Friedrich Schlegel gerecht zu werden.

Auf katholischer Seite fehlte bislang eine ausführliche Darstellung des deutschen Protestantismus des letzten Jahrhunderts. Und doch ist eine solche bei der konfessio-

nellen Spaltung Deutschlands und der immer mehr fortschreitenden konfessionellen Mischung der einzelnen Landesteile und Gemeinden von großer Bedeutung. Jetzt liegt von der Hand Johannes B. Kißlings eine umfassende derartige Darstellung vor: **Der deutsche Protestantismus 1817—1917** (Münster 1917 u. 1918, Aschendorff; 2 Bde, ℳ 6,— u. ℳ 6,50). Kißling war durch seine früheren Arbeiten, namentlich durch seine Geschichte des Kulturkampfes im Deutschen Reiche, aufs beste für diese Aufgabe vorbereitet. Er behandelt den Stoff in vier Büchern mit den Überschriften: Union und Reaktion, 1817—1835; die Neuorthodoxie im Kampfe gegen theologischen, kirchlichen und kirchenpolitischen Radikalismus, 1835—1860; der Protestantismus während der liberalen Ära Deutschlands, 1860—1890; aus dem deutsch-protestantischen Kirchenleben der letzten Jahrzehnte, 1890—1917. Die sehr gehaltvolle und wohlgeordnete Darstellung ist auch durch Ruhe und Objektivität ausgezeichnet. Das Werk sei namentlich den Religionslehrern und den in Orten mit konfessionell gemischter Bevölkerung wirkenden Geistlichen warm empfohlen; es wird ihnen beste Dienste leisten. Fr. Tenckhoff.

Patrologie.

Der als würdiger und ebenbürtiger Nachfolger der Mauriner, denen die Patrologie soviel verdankt, bekannte und geschätzte Benediktiner Dom Germain Morin hat einen bedeutenden Augustinus-Fund bei Kösel in Kempten in einem Prachtbande veröffentlicht. (**Sancti Aureli Augustini tractatus sive sermones inediti ex codice Guelferbytano 4096.** 1917.) Morin schenkt uns in diesem Bande 33 ganz oder teilweise unveröffentlichte Stücke, die er auf Grund meisterhafter Stiluntersuchung und Stilvergleichung als augustinisch erweist. In einem Anhange fügt er außerdem acht noch nicht veröffentlichte Traktate hinzu, die zwar nicht Augustinus zuzuschreiben, aber zeitlich nicht nach dem sechsten Jahrhundert anzusetzen sind. Die mit so vielem Finderglück entdeckten Ansprachen des hl. Augustinus, von denen 26 völlig unbekannt waren, fanden sich in einer Wolfenbütteler Handschrift, deren Anfang und Schluß fehlten. Morin berichtet in der Praefatio kurz über die Handschrift und ihren Inhalt; den einzelnen Traktaten sind kritische Bemerkungen hinzugefügt, dem Ganzen wertvolle Indices beigegeben, die sich auf die in den Predigten vorkommenden Schriftstellen, Namen und Sachen und endlich auf sprachliche Eigenheiten der Stücke beziehen. Unter den Bibelstellen finden sich einige eigens bezeichnet, die in den bisherigen Augustinustexten nicht vorkommen. Der Index der Schriftstellen ist von einem Fachmann auf diesem Gebiete, dem Pfarrer Joseph Denk in München, angefertigt, wofür Dom Morin eigens dankt. Was den Inhalt der neugefundenen Ansprachen des Bischofs von Hippo angeht, so sind einige an Heiligenfesten gehalten, der größere Teil in der Osterzeit. Die Lektüre der Predigten wird durch die an den Rand gesetzten Inhaltsangaben wesentlich erleichtert. Die Ausstattung des Bandes, der während der Kriegszeit herauskam, ist geradezu musterhaft. Das Werk ist als eine Friedensarbeit dem Grafen Hertling von dem belgischen Benediktiner gewidmet.

J. Marx ließ einen bisher nur als Manuskript gedruckten **Abriß der Patrologie** in zweiter Auflage erscheinen (Paderborn 1919, Schöningh; ℳ 6,—). Das Werk hält in seinem Umfange die Mitte zwischen dem von Rauschen verfaßten „Grundriß der Patrologie" und den größeren Handbüchern von Bardenhewer und Kihn. Im übrigen bringt das Buch in Stoff und Einteilung nichts wesentlich Neues. Den einzelnen Paragraphen sind dogmengeschichtliche Abschnitte angefügt, wie das auch schon bei Rauschen geschehen war. Ein Vergleich der einzelnen Abschnitte bei Rauschen

und Marx zeigt, daß das kleinere Büchlein von Rauschen kaum weniger bietet. Nur ist das Urteil Rauschens in dogmengeschichtlichen Fragen zurückhaltender. Die Literaturangaben sind zu knapp bemessen. Die Begründung, die Marx im Vorwort für das Erscheinen seines Buches gibt, wäre vielleicht besser unterblieben.

In einem Aufsatz **„Der Adressat der Aristides-Apologie"** (Theol. Quartalschrift 1917/18 S. 422—429) weist Felix Haase auf den hypothetischen Charakter der in Form eines bewiesenen Satzes auftretenden Ansicht hin, daß die Apologie an Kaiser Antoninus Pius gerichtet sei. Haase weist auf die Bedenken hin, die dieser Ansicht entgegenstehen und bisher durchaus nicht behoben seien, während anderseits die durch Eusebius gestützte Annahme, daß Hadrian der Adressat sei, auch innere Wahrscheinlichkeit habe. P. Simon.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Die wahre Kirche. Ein Büchlein für Katholiken zur Stärkung im katholischen Glauben. Von Karl Kuhn (Rottenburg a. N. 1919, Wilh. Bader; ℳ 2,50.) Das Büchlein bietet eine gediegene, leichtverständliche Belehrung und sei für Jugend- und Volksbibliotheken bestens empfohlen.

Religion und Krieg. Von Dr. Franz Meffert (Apologetische Vorträge herausgegeben vom Volksverein. 4. Bd. M.-Gladbach 1918; ℳ 4,50). Die sehr brauchbare Vortragssammlung wird auch nach Beendigung des Krieges noch auf Jahre hinaus gar nicht entbehrt werden können. Für den geistigen Wiederaufbau des Volkes bietet sie allen, die in katholischen Vereinen wirken, ein vorzügliches Hilfsmittel.

Weltkrieg und Vorsehung. Ein Gespräch. Von Prof. Dr. J. Beck. Aufwärts-Broschüre (Köln-Mainz 1918, St. Josephs-Verein GmbH.; ℳ 0,10). Die kleine Flugschrift kann ebenfalls auch nach erfolgter Beendigung des Krieges noch gute Dienste tun.

Johann Gregor Mendel, ein katholischer Priester und Ordensmann im Mittelpunkt der modernen Naturforschung. Von Anton Ruf. Das Heft über den bahnbrechenden Forscher auf dem Gebiete der Vererbungslehre erschien als Sonderheft (Doppelnummer 4/5) des „Magazin für volkstümliche Apologetik" (Karl Ohlinger, Mergentheim a. d. Tauber 1918; Preis pro Jahrgang ℳ 4,60), auf welches aus diesem Anlaß mit wärmster Empfehlung hingewiesen sei.

Das religiöse Erlebnis führender Persönlichkeiten in der Erweckungszeit des 19. Jahrhunderts. Von D. G. Nathanael Bonwetsch, Prof. der Theologie in Göttingen (Biblische Zeit- und Streitfragen, XI. Reihe 5./6. Heft, Berlin-Lichterfelde 1917, Edwin Runge; ℳ 0,90). Das Heft macht uns in gedrängten Ausführungen mit 28 Protestanten bekannt, die in der sog. Erweckungszeit in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch ihre Bekehrung und ihr daraus resultierendes Wirken auf weite Kreise starken Einfluß ausübten.

Die Freimaurerei. Von Dr. Klemens Löffler (Frankfurter zeitgemäße Broschüren, 37. Bd., 7./8. Heft, Hamm 1918, Breer u. Thiemann; ℳ 1,—). Eine auf wissenschaftlicher Grundlage mit gesunder Kritik geschriebene Aufklärungsschrift, die insbesondere auch die Rolle, welche die Freimaurerei im Weltkriege gespielt hat, scharf beleuchtet.

Im Anschluß an die vorerwähnte Schrift sei noch nachträglich auf die bereits 1916 erschienene wertvolle, umfangreichere Veröffentlichung **Deutsche und romanische Freimaurerei** von Dr. iur. Heinz Brauweiler (J. P. Bachem; ℳ 1,60) hingewiesen.

Fortleben nach dem Tode und Beschreibung des Jenseits durch Verstorbene. Mit 32 Geisterphotographien. Von F. E. Bilz (F. E. Bilz, Dresden-Radebeul 1918).

Eine Werbeschrift für den Spiritismus. In einem Anhange, der an Umfang die Hauptschrift übertrifft, stellt B. eine neue Theorie über Entstehung und Zweck der Welt und der Menschheit auf. Verf. führt das Universum auf Äther als Urstoff und Geist als bewegendes Prinzip zurück. Seine verschwommene Weltanschauung will die unbewiesenen naturwissenschaftlichen Hypothesen, wie sie z. B. von Häckel u. a. Atheisten aufgestellt werden, mit dem Glauben an einen weisen Schöpfer und an die Bestimmung des Menschen für ein ewiges jenseitiges Leben verbinden.

Religion weither. Von Friedrich Gogarten (Jena 1917, Eugen Diederichs; ℳ 2,40). Das Problem der Religion wird in der Gegenwart immer aufs neue behandelt. Wenn man die Ausführungen des Verfassers liest, so kann man dem tiefen Ernst und dem mühevollen Durchdenken des religiösen Problems, dem man hier begegnet, seine Anerkennung nicht versagen, aber seine Resultate sind leider ganz und gar abzulehnen. Die Religion „weither“, die er uns kündet, kommt nur aus dem Diesseits und führt auch darüber nicht hinaus.

Das Problem der Religion in der Gegenwartsphilosophie. Von Dr. Kurt Hesseler (Leipzig u. Berlin 1917, Julius Klinkhardt; ℳ 2,40). Verf. bemerkt einleitend: Die vorliegende Arbeit gipfelt in der Forderung einer deutsch-idealistischen Religionsphilosophie, die die Grundlage bilden soll für eine deutsch-idealistische Theologie. Sie biegt also entschlossen und bewußt zu der spekulativen Theologie eines Biedermann und Pfleiderer zurück. Die Aufnahme der Gedanken von Eucken und Troeltsch sollen aber vor einer bloßen Wiederaufnahme des Alten bewahren und Kulturgeschichte, Psychologie und Religionsgeschichte als Grundlage religionspsychologischer Kritik dürften das Neue sein, durch das die alte Spekulation ergänzt und auf den Boden der modernen Wirklichkeitserkenntnis versetzt wird.

Apologetik in der alten Kirche. Vorträge von D. Dr. Albert Hauck, Prof. an der Universität Leipzig (Leipzig 1918, Dörffling u. Franke; ℳ 1,80). Die drei Vorträge geben eine sehr lehrreiche Darstellung der Entwicklung der altchristlichen Apologetik bis auf Augustinus einschließlich. A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Deutsche Frömmigkeit. Stimmen deutscher Gottesfreunde. Herausgegeben von Walter Lehmann (Jena, Diederichs; 325 S.). Der genannte Verlag arbeitet rührig in Herausgabe monistisch-pantheistischer Mystik, wobei auch Katholiken in bekannter Weise ausgeschlachtet werden. Wir nennen die Autoren, aus deren Schriften Auszüge gegeben werden: Meister Eckehart, Joh. Tauler, Heinr. Seuse, die Gottesfreunde, der Frankfurter, Sebast. Frank, Valentin Weigel, Jakob Böhme, Joh. Scheffler, Joh. Gottlieb Fichte, Paul de Lagarde, Arthur Bonus. Über den Geist der Einleitung nur zwei Sätze: „Das Böse ist ein notwendiges Moment im Werden Gottes.“ „Man denke an die Qual, die einem wahrhaft ethischen Menschen die Bergpredigt bedeutet.“ Verf. nennt sein Buch ein „Deutsches Erbauungsbuch in kriegsgeröteter Zeit“.

L. Tiesmeyer, **Was jedermann von der christlichen Gemeinschaftsbewegung in Deutschland wissen muß** (Berlin, E. Röttgers Verlag; Joh.-Str. 5). Verf., evangel. Pastor, redet als langjähriger Leiter einer „Gemeinschaft“ in Kassel. Unter einer Gemeinschaft versteht man die freie Vereinigung derjenigen evangelischen Christen, welche in dem Gottesdienste der Landeskirchen ihr religiöses Genüge nicht finden und die sich, ohne von dieser sich förmlich zu trennen, mit Gleichgesinnten und Gleichgestimmten in einem Saale zusammenfinden, um durch persönliche Erwärmung und Erfrischung am Bibelworte sich gegenseitig zu erbauen und zu fördern. Meist

ruht die Leitung, sofern man von einer solchen sprechen kann, in nichtamtlichen Händen. Jedermann hat das Recht in der Versammlung, die in irgendeinem schlichten Raume abgehalten wird, zur Auslegung der Bibel das Wort zu ergreifen. Verf. gibt in seinem Buche Winke und Wege an, wie eine Gemeinschaft eingerichtet, gefördert und erhalten werden kann. In Deutschland blühen die Gemeinschaften besonders im Siegerlande und im Wuppertale. Sinn und Sitten der Teilnehmer sind ziemlich ernst. Alkohol, Tabak, Theater, Wirtschaftsbesuch usw. gehören vielfach zu den gemiedenen Dingen.

Über **Meßopfer und Weltgericht** hielt Dr. S. Waitz, Weihbischof und Generalvikar in Feldkirch, eine Predigt in Einsiedeln (Einsiedeln, Benziger; ℳ 0,55), wobei die einzelnen Teile der heiligen Messe als Momente des jüngsten Gerichtes aufgefaßt und ausgedeutet werden.

Jesus Christus, Gottes Sohn, Heiland der Welt. Von Karl Kuhn (Rottenburg a. N., Verlag von W. Bader; 103 S., ℳ 1,60). Kuhn ist Verf. mehrerer populär-theologischer Schriften. Auch vorliegende wendet sich an weitere, besonders jugendliche Kreise. Sie ist in einfachem, unrhetorischem Stile geschrieben, ist dafür aber sachlich um so klarer und verständlicher. Auch für Kanzel und Christenlehre bietet sie passendes Material. Der Preis ist auffallend niedrig.

Der evang. Pfarrer Löwentraut schrieb eine irenische Schrift zum Zwecke der Wiedervereinigung der getrennten Christenheit: **Eine heilige allgemeine Kirche** (Leipzig, Krüger u. Co.; ℳ 1,20). Möge sie bei Protestanten vielen Anklang finden und den Katholiken zeigen, daß es noch ernste und konsequente Protestanten gibt, die der Kirche näher stehen, als wir glauben.

Dr. G. Hoffmann, Prof. in Breslau bietet eine Studie aus der Eschatologie: **Der Streit über die selige Schau Gottes** (1331–38) (Leipzig, Hinrichsche Buchhandlung; 194 S., ℳ 8,–). Dieser Streit ist kirchengeschichtlich und nicht weniger theologisch berühmt. Die Eschatologie hat wie alle Dogmen eine Entwicklung durchgemacht. Diese kam zur Zeit Johannes' XXII. und seines Nachfolgers Benedikt XII. zum Abschluß. Es handelte sich um den Ort und Lebensinhalt derjenigen Verstorbenen, die zwar in der Gnade Gottes verschieden waren, aber nicht zu der berühmten Klasse der heiligen Märtyrer gehörten. Befinden sie sich schon im Himmel, in der Anschauung Gottes, oder in einer irgendwie gedachten Vorhalle des Himmels, wo sie in einem vorläufigen, noch unvollendeten Glückseligkeitszustande warten auf den Jüngsten Tag mit seinem definitiven Urteil und der vollendeten Aufnahme in die wahre Gottschauung? Johann XXII. sprach sich in einer Predigt für letztere Alternative aus und konnte sich dabei auf keine geringe Traditionsvertretung stützen. Die kirchliche Praxis dagegen, also die lebendige Religiosität, übte die Heiligenverehrung, die gerade im Mittelalter einen mächtigen Aufschwung genommen hat. Also mußten die Ausführungen des Papstes Anstoß erregen. Auf dem Sterbebette nahm der 90jährige seine Auffassung zurück. Sein Nachfolger gab die bekannte Definition von der sofortigen (mox) Aufnahme der Seligen. Das Nähere mag man in der Kirchengeschichte und Dogmatik nachlesen (vgl. Bartmann I 95 ff., II 484 ff.). Diesen Gegenstand behandelt Hoffmann quellenmäßig. Dabei beurteilt er als Protestant die für das Papsttum etwas peinliche Angelegenheit natürlich in eigener Art. Mit der Unfehlbarkeit hat aber die Sache dennoch nichts zu tun. Denn erstens war die Lehrentwicklung damals noch nicht abgeschlossen, und dann fallen gelegentliche Äußerungen eines Papstes in einer Predigt nicht unter die Kathedraentscheidungen. Aber über diese Dinge läßt sich mit Protestanten schlecht verhandeln. Wer indes über die Frage schreiben will, wird an dem Buche nicht vorbeigehen. B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

In den für das katholische Volk verfaßten Schriften „Wege zum Frieden" veröffentlicht Dr. A. Scheiwiler als viertes Bändchen das hübsche Büchlein **Der Sonntag und sein Segen.** Das Werkchen wird auch dem Geistlichen für Predigt und Katechese gute Dienste leisten. Verlag Benziger in Einsiedeln (Schweiz).

„Beiträge zur zeitgemäßen Kinderseelsorge" nennt Adolf Chwala Obl. M. I. sein Buch **Seelsorger und Kind** (Laumann, Dülmen; ℳ 3,60). Da er über Kinderseelsorge, nicht über Kinderfürsorge handeln will, schaltet er das eigentlich karitative Element (Ferienkolonien, Krippen u. a.) aus; auch die Kinderkatechetik läßt er absichtlich beiseite. Kleinkinderschulen, Kinderbeichte, Kinder-Kommunion, Kinder-Vereine, Kinderhorte, Verwahrloste und gefährdete Kinder, Schulentlassung, Berufswahl – das sind z. B. Stichworte aus der Inhaltsübersicht über die einzelnen Kapitel. Der Verfasser hat ein reiches Material gut und praktisch zusammengestellt.

Unter der Überschrift **Die Größe der Jugend** (Verlag des Verbandes der kath. Jünglingsvereinigungen Deutschlands in Düsseldorf) behandelt Januarius Greve O. F. M. die Grundlage der Charakterbildung (die Arbeit am Temperament), sodann den Aufbau der Charakterbildung (Charakter fordert Grundsätze und Regeln, Festigkeit und Stärke, Einheit und Harmonie, Pflichtbewußtsein und Treue) und schließlich die Vollendung der Charakterbildung (überirdisches Ansehen, hehre Vorbilder, kräftige Mittel). Der Verfasser beobachtet fein und psychologisch. Und er weiß seine Beobachtungen und Anregungen in kerniger, mit Zitaten geschmückter Sprache vorzulegen. Er wendet sich mit seinem Wort und Rat zunächst an die Jugend selbst. Aber auch jeder Jugendbildner und -seelsorger kann die Schrift mit Nutzen für seinen Beruf verwerten.

Die Rede, die der zt. Rektor der Bonner Universität, der kath. Theologe Fritz Tillmann, beim Antritt des Rektorates hielt, ist in einer hübschen Ausgabe bei Schwann in Düsseldorf erschienen (ℳ 1,50). Sie behandelt in geistvoller und gediegener Darlegung das Thema **Persönlichkeit und Gemeinschaft in der Predigt Jesu.** Die Predigt Jesu löst das Problem Persönlichkeit und Gemeinschaft „weder im Sinne eines reinen Individualismus noch eines reinen Sozialismus; sie löst es in einer höheren Einheit, die wir auch auf dem Gebiet des religiösen Lebens als Solidarismus bezeichnen können. Die vom Geiste Jesu erfüllte Persönlichkeit weiß sich in keinem Augenblicke auf sich selbst gestellt, sondern stets in notwendiger und lebendiger Verbundenheit mit ihren Brüdern." Gelingt es der christlichen Ethik, „christliche Persönlichkeiten zu schaffen, dann weiß sie, daß der Geist und die Liebe, die in ihnen leben, von selbst und aus innerer Nötigung die sozialen Bindungen und Bedingungen schaffen, in denen Persönlichkeit und Gemeinschaft keine Gegensätze mehr darstellen, sondern zu einer lebensvollen und segenschweren Einheit geworden sind".

Der vielgelesene und vielbelesene J. Klug hat ein Buch **Lebensbeherrschung und Lebensdienst** unter der Feder. „Ein Buch von der sittlichen Reife der Einzelpersönlichkeit und des Volkes" nennt es sich. Der erste Band heißt: **Der Mensch und die Ideale** und ist bei Schöningh (Paderborn) erschienen. Die Kapitelüberschriften (1. Lebensziele; 2. Ecce homines!; 3. Der sittliche Imperativ; 4. Der sittliche Optativ; 5. Ecce homo!) lassen kaum ahnen, welche Fülle von anregenden Gedanken das in hübschem Stil geschriebene und auf moderne Zeitbedürfnisse eingestellte Buch bietet. Der Stoff berührt sich zum Teil mit dem, was die katholischen Moralisten in der sog. allgemeinen Moraltheologie (und in der allgemeinen Ethik) zu behandeln pflegen. Das Werk wird auch von ernst gerichteten gebildeten Laien gern und mit geistigem Nutzen gelesen werden. Der Verfasser dachte bei der Abfassung seines

Buches „an Theologen wie an Laien – an die Lehrer jeglicher Schulgattung, an Beamte, Offiziere, Ärzte, Unternehmer, Finanzleute, Arbeiterführer, Politiker aller Parteien, Journalisten, Vereinsleiter und nicht zuletzt auch an die gesamte akademische Jugend".

De conferenda absolutione sacramentali iuxta canonem 886 codicis iuris canonici veröffentlichte Franziskus Ter Haar C. SS. R. bei Desclée (Rom) eine Untersuchung. Der Kanon 886 bestimmt: „Si confessarius dubitare nequeat de poenitentis dispositionibus et hic absolutionem petat, absolutio nec deneganda, nec differenda est." Damit ist gemäß den besonnenen und soliden Darlegungen des Verfassers freilich gesagt, daß an sich und für gewöhnlich der Beichtvater dem disponierten Pönitenten die Absolution sogleich geben muß (im Gegensatz zur Auffassung der Jansenisten und Rigoristen). Aber es ist dadurch nicht ausgeschlossen, daß der Beichtvater als Seelenarzt hie und da gewissermaßen per accidens aus besonderen, schweren Gründen zum Nutzen des Pönitenten die Lossprechung aufschieben darf.

Dechant J. von den Driesch hat eine **Brautlehre** veröffentlicht, die dem Seelsorgsgeistlichen von Nutzen sein kann; sie ist bei J. P. Bachem in Köln erschienen (ℳ 0,80). H. Müller.

Kirchenrecht.

Professor Dr. J. Haring in Graz widmet seinem Lehrer, dem bekannten bedeutenden und hervorragenden Kirchenrechtslehrer Hofrat Dr. Rudolf Ritter von Scherer, der in Wien am 21. Dezember 1918 gestorben ist, einen pietätvollen und gerechten, wohlverdienten Nachruf (S.-A. aus dem Lit. Anzeiger XXXIII, Nr. 4).

Bis in die merovingisch-karolingische Zeit greift Luzian Pfleger zurück in seinen **Beiträgen zur Geschichte der Predigt und des religiösen Volksunterrichtes im Elsaß während des Mittelalters** (S.-A. Histor. Jahrb. 38 [1917] Heft 4). Als vorzüglicher Kenner der elsässischen Geschichte und bewährter Forscher auf dem Gebiete des Predigtwesens hat Pfl. hier die kirchlichen Vorschriften für Predigt und Unterricht im Elsaß und alle Zeugnisse über die Ausübung der Predigttätigkeit und Volksbelehrung während des Mittelalters zusammengestellt und die Tätigkeit selbst kritisch gewürdigt. Die Mißstände im Predigtwesen werden nicht verkannt.

Die wissenschaftlich überaus regsamen deutschen Franziskaner haben zur Pflege der Geschichte des eigenen Ordens in Deutschland die Herausgabe von besonderen Urkundenbüchern **Monumenta Germaniae Franciscana. 2. Abt.**, die die sichere Grundlage für die Geschichtsdarstellungen bieten sollen, in die Hand genommen. Je nach Möglichkeit sollen die einzelnen Bände das Urkundenmaterial einer ganzen Provinz oder auch nur mehrerer Kustodien bzw. Klöster bringen und zwar von der Gründung bis zur Aufhebung bzw. Gegenwart. Die einheitliche Leitung hat P. Dr. theol. Patricius Schlager übernommen. Der vorliegende I. Band bringt den 1. Teil der Urkunden der Kustodien Goldberg und Breslau. Er ist bearbeitet von P. Chrysogonus Reisch O. F. M. (Düsseldorf 1917, L. Schwann; ℳ 15.–). Er macht einen vorzüglichen Eindruck wegen der Exaktheit der Bearbeitung, der vollen Ausschöpfung aller Archive und der Fülle des Materials. Eine Einleitung hebt die wichtigsten Daten aus der Geschichte der Kustodie hervor und charakterisiert die dargebotenen Archivalien.

Helma Riefenstahl, **Zur Geschichte der drei Damenstifte Villich, Schwarz-Rheindorf und Dietkirchen** seit dem 16. Jahrhundert (Bonn 1917, 157 S. 8⁰). Die von Alois Schulte angeregte fleißige Arbeit beschäftigt sich mit der ständischen

Zusammensetzung der Insassen der genannten Stifte, beschränkt sich allerdings auf die Zeit seit dem 16. Jahrhundert. Die Stifte dienten hauptsächlich dazu, die Töchter des rheinischen Adels zu versorgen. Zur Aufnahme wird Ritterbürtigkeit und Stiftsmäßigkeit, nicht jedoch Edelfreiheit verlangt.

Die Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland erscheinen jetzt unter der Redaktion von P. Paulus v. Loë und P. Hieronymus Wilms. Letzterer hatte bereits das anziehende Heft 11: „**Das Beten der Mystikerinnen,** dargestellt nach den Chroniken der Dominikanerinnen-Klöster zu Adelhausen, Diessenhofen, Engeltal, Kirchberg, Oetenbach, Töß und Unterlinden" bearbeitet. Das Heft 12 ist eine Arbeit von P. Paulus v. Loë. Er widmet sie seinem († 29. 1. 1917) Freunde und eifrigen Mitarbeiter Karl Benedikt Reichert, Pfarrer zu Priesendorf. Das Heft enthält die sorgfältige Edition der Schrift des † 20. Juli 1485 Dominikaners **Johannes Meyer** aus Zürich: **Liber de viris illustribus ordinis praedicatorum.** Der selbständige Wert dieser Schrift des eifrig sammelnden Chronisten beruht hauptsächlich in den Nachrichten über die Mitglieder des Dominikanerkonvents zu Basel und benachbarter Klöster sowie über die Reformatoren des Dominikanerordens im 14. und 15. Jahrhundert. Sie bildet somit die Ergänzung des von Reichert edierten „Buches von der reformacio Predigerordens".

Die Redaktion der Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige hat die in den Jahrg. 1911, 1914–16 erschienenen Verzeichnisse der deutschen Klöster des Benediktiner- und Zisterzienserordens in einem handlichen Bändchen unter dem Titel: **Klosterverzeichnis der deutschen Benediktiner und Zisterzienser** gesondert herausgegeben (Salzburg 1917, Anton Pustet; ℳ 2,–). Das nach dem Stande der heutigen Forschung bearbeitete Verzeichnis ist ein treffliches kirchengeschichtliches Hilfsmittel.

Bei der Einführung der Alumnen des Priesterseminars in die Kenntnis der wichtigeren Bestimmungen für die Verwaltung des Pfarramtes müssen sich die Vorlesungen bei der Knappheit der zur Verfügung stehenden Zeit meist mit kurzen Hinweisen auf die gesetzlichen Materien selbst beschränken. Eine Sammlung dieser Gesetze, namentlich der verwaltungsrechtlichen Diözesanbestimmungen, ist darum wünschenswert und den in der Praxis stehenden Geistlichen sehr willkommen. Zu den besten Sammlungen dieser Art gehört die „**Gesetzeskunde**", Zusammenstellung kirchlicher und staatlicher Verordnungen für die Geistlichkeit des Bistums Rottenburg von Paul Pfaff. 2. Aufl. bearbeitet von Dr. J. B. Sproll, Generalvikar und Weihbischof. (Rottenburg a. N., Wilhelm Bader; I. 1908, II. 1918, je ℳ 10,40.) Trotz der umsichtigen und sachkundigen Bearbeitung mußte der II. Bd. zahlreiche Nachträge und Berichtigungen bringen, weil die Gesetzgebung immer im Fluß ist. Der neue Codex iuris canonici konnte nur mehr für das Eherecht berücksichtigt werden. Jetzt hat die Revolution wieder neue staatskirchliche Änderungen im Gefolge. J. Linneborn.

Homiletik.

Gottes Antwort auf die brennendste aller Lebensfragen. Dargestellt in sechs Fastenpredigten über das Geheimnis unserer Auserwählung im Lichte des Kreuzes von Franz Stingeder in Linz. (Linz a. D. 1920, 6. u. 7. Aufl., Druck und Verlag des kath. Preßvereins; 87 S., K. 5, ℳ 4,20.) Die vorliegenden Predigten sind die Fortsetzung der Fastenpredigten: Die brennendste aller Lebensfragen (vgl. die Besprechung in dieser Zeitschr. Jahrg. 1913 S. 252) in 6. und 7. Auflage. Stingeders Predigten sind von der Fachpresse hinlänglich gerühmt und als „wahrhaft klassische Leistungen" bezeichnet worden. Wir bewundern die rednerische

Meisterschaft, die Kunst der Amplifikation, das sichere Geschick, die kraftvolle Logik, mit der St. sein homiletisches Ziel erreicht. Von Predigt zu Predigt wird es klarer: Gott will nicht den Tod des Sünders, Gott tut alles, damit wir nicht verloren gehen. Himmel und Hölle (1. u. 2. Pr.), die bittern Sündenfreuden verglichen mit den reinen Freuden des Gnadenstandes (3. Pr.), Bußsakrament, Langmut und Liebe Gottes (4., 5. u. 6. Pr.) liefern die zwingenden Beweise. So klingen alle Predigten und jede einzelne aus in eine wuchtige Aufforderung zur Umkehr und Sinnesänderung. Sie passen als Mahnruf in die heutige Zeit.

Im Anschlusse hieran sei noch hingewiesen auf **Das Gesetz der zwei Tafeln.** Predigten über die zehn Gebote Gottes von demselben Verfasser. (Linz a. D. 1911, II. Aufl., Druck u. Verlag des kath. Preßvereins; 212 S., ℳ 3,50.) Gerade heute hat die Predigt zu zeigen, wie die zehn Gebote Gottes die unverrückbare Grundlage unserer wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse sein müssen und eine Gesundung nur über den Weg der zehn Gebote und des Christentums führen kann. Stingeders Predigten leisten treffliche Dienste. (Vgl. die rühmende Besprechung in dieser Zeitschrift Jahrgang 1912 S. 692.)

Das katholische Lebensprogramm oder: Die acht Seligkeiten in ihrer Beziehung zum privaten, sozialen und politischen Leben der Katholiken. Von Dr. Johann Ude, Professor an der Universität Graz. (Graz u. Wien 1919, Verlagsbuchhandlung Styria; 104 S.) Es sind Kanzelvorträge, welche der Verfasser im Dezember 1918 in der Franziskanerkirche zu Graz als Vorbereitung auf das Fest der unbefleckt empfangenen Gottesmutter hielt. Ude sagt selbst darüber: „Das Problem der Stellung des Christen und Katholiken als Staatsbürger gegenüber der Staatsgewalt, die Stellung der Staatsgewalt gegenüber den Staatsbürgern und die soziale Stellung der Menschen untereinander unter steter Berücksichtigung des bis jetzt so vernachlässigten und doch so dringend nach Lösung verlangenden ökonomischen Problems, von dessen Lösung im Sinne der acht Seligkeiten die Lösung der sozialen Frage abhängt, bilden den Gegenstand der vorliegenden Vorträge“ (Vorw. S. V f.). Mit oft geradezu hinreißender Beredsamkeit geißelt Ude die Schäden im Volksleben, ruft alle Volksschichten auf zu ihrer Heilung, fordert energisches Christentum der Tat, tritt mannhaft ein für die praktische Durchführung christlicher Grundsätze auch im Staatsleben. In Einzelheiten wird man verschiedener Meinung sein können, inwieweit überhaupt und in welchem Umfange sie auf der Kanzel Berücksichtigung finden sollen. Zweifellos haben die Vorträge Wahrheit, Trost und Anregung gebracht.

In der Linzer Theologisch-praktischen Quartalschrift Jahrgang 1918 Heft III S. 490—496 bringt F. Krus S. I., Universitätsprofessor in Innsbruck, eine **Vorläufige Erwiderung zum Streite um die „niedere“ Homilie.** Es handelt sich um die Kontroverse Stingeder-Krus über obengenanntes Thema, die bereits die Salzburger „Katholische Kirchenzeitung“ 1917 Nr. 4 u. 5 und die Linzer Theologisch-praktische Quartalschrift 1917 Heft IV S. 674—709 beschäftigte. Krus ist Verteidiger der „niederen“ Homilie und sucht seine Stellungnahme hauptsächlich durch eine Erweiterung des Begriffes „Einheitlichkeit in der Redekunst“ und mit Rücksicht auf die Väterhomilie, besonders des hl. Chrysostomus, und die rühmende Anerkennung, die seine homiletischen Werke durch Leo XIII. und Pius X. sowie durch alle Homileten gefunden hat, zu begründen. Monsign. Direktor Franz Stingeder tritt diesen Ausführungen in: **Endgültige Antwort auf die vorläufige Erwiderung zum Streit um die „niedere Homilie“** in demselben Hefte S. 496—505 entgegen und sucht die von Krus angeführten Gründe zu entkräften.

Im Münsterschen Pastoralblatte Heft 3 S. 33–36, Heft 4 S. 53–56, Heft 5 S. 69–72 spricht Vikar **Kreickmann** in: **Ex corde loqui — non ex libro** über den Wert der gedruckten Predigten und den Wert der Selbständigkeit in der Predigtvorbereitung.

Der zweite Jahrgang von Kirche und Kanzel (1919 Heft 1, 2, 3) bietet vortreffliche Aufsätze und Anregungen aus dem gesamten Gebiete der Homiletik. Im neuesten Hefte (Heft 3) führt P. Wendelin Meyer O. F. M. **Die Erklärung der deutschen Vesper**, Ps. 110 u. 111, weiter. (S. 173–184.) U. a. sei noch hingewiesen auf Dr. Honnef, Christliche Predigt und soziale Frage, II. Weihbischof Dr. Hermann Joseph Schmitz (S. 196–202), Direktor Franz Stingeder, Die Technik der Homilie. Dargestellt an Phil. 4, 4–7 (Epistelperikope auf den 3. Sonntag im Advent) S. 203–222, P. Dr. Th. Soiron O. F. M., Die Predigt über das Dasein Gottes (S. 190–196) usw. J. Brögger.

Liturgik.

Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtlichen Forschung werden von P. Mohlberg im ersten Hefte der Liturgiegeschichtlichen Forschungen (Münster 1919, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung; 52 S., ℳ 3,20) zur Darstellung gebracht, um dadurch den Charakter und die Absichten dieses ganzen Unternehmens zu beleuchten. M. stellt als obersten Grundsatz für die liturgiegeschichtliche Forschung auf „Ehrfurcht vor der Überlieferung und intime Fühlungnahme mit ihr". Die vorzügliche Übersicht, die er uns über den liturgieliterarischen Nachlaß der Vergangenheit gibt, illustriert am besten die Notwendigkeit dieser Forderung. Auch über die Forschungen und die Literatur der Nachbargebiete (Geschichte, Philologie, Rechtsgeschichte, Väterlehre, christliche Archäologie, Dogmen- und Religionsgeschichte) werden wir orientiert. Unter den rechtsgeschichtlichen Werken, die hier unsere Beachtung verdienen, darf auch wohl Dr. Schreuers germanistische Untersuchung über „Das Recht der Toten" (Stuttgart 1916) erwähnt werden. Als Einzelaufgaben der liturgiegeschichtlichen Forschung führt M. an: Literatur- und Quellenkunde, Inventarisierung des handschriftlich erhaltenen liturgischen und liturgiegeschichtlichen Materials, nach den neuen Methoden bearbeitete Quellenausgaben, Perikopenforschung, Überlieferungsgeschichte einzelner Formeln und ganzer Formelgruppen, Bearbeitung von Einzelfragen und eine Gesamtdarstellung aus dem Gebiete der Choralwissenschaft usw. Für die Methode der Behandlung all dieser Fragen lautet der Grundsatz: „Alle zukünftige liturgiegeschichtliche Forschung muß mit einer der modernen Sprach- und Naturwissenschaft entsprechenden festen und zielbewußt gehandhabten komparativen Methode arbeiten." Wird das überaus weitgreifende Unternehmen der „Quellen und Forschungen" diesen Grundsätzen treu bleiben, dann wird das Siegel der einzelnen Hefte *Φως–Ζωη* wahres Sinnbild sein; Licht und Leben wird daraus hervorgehen für das tiefere Verständnis unserer heiligen Liturgie.

Das Missale als Betrachtungsbuch. Vorträge über die Meßformularien von Dr. Franz Xaver Reck. Zweiter Band: Vom Pfingstsonntag bis zum vierundzwanzigsten Sonntag nach Pfingsten. Dritte und vierte, verbesserte Auflage. (Freiburg 1919, Herdersche Verlagshandlung; gr. 8° VIII u. 448 S., geb. ℳ 14,16.) Auch dieser zweite Band, der dem ersten, in dritter und vierter Auflage ausgegebenen nach zwei Jahren folgt, zeigt in der Neuauflage fast auf allen Seiten die mehrende und bessernde Hand. Viele Einzelteile der Meßliturgie haben eine ausführlichere Behandlung erfahren wie bisher, und manche Zitate aus den Schriften der Väter und Aszetiker sind neu eingefügt worden; sie haben jedoch jetzt durchweg

ihren Platz in Fußnoten gefunden, was gewiß als ein Vorzug bezeichnet werden darf gegenüber der übermäßig häufigen Einfügung solcher Stellen in den Buchtext selbst. Die Teilung des Betrachtungsstoffes der einzelnen Sonntage in mehrere Abschnitte (I, II, III usw.) zeigt offenbar nur den Umfang der Vorträge an, in denen R. ursprünglich seinen Priesteramtskandidaten die Erklärung der Meßformulare geboten hat. Eine Disponierung nach anderen Gesichtspunkten und bestimmten Hauptgedanken läßt sich darin nicht erkennen. Es kann deshalb auf diese Einteilung bei einer Neuauflage ohne Schaden verzichtet werden. Die aszetische Ausnutzung der einzelnen liturgischen Gesangs-, Gebets- und Leseteile vollzieht R. stets mit wahrer Meisterschaft. Für kleine Ansprachen und für Zusprüche im Beichtstuhle ist deshalb hier den Seelsorgern reicher Stoff in gediegener Form geboten. Möge das Buch in dieser neuen Auflage weiterhin viel Gutes stiften vor allem im Sinne der Postkommunio des 4. Adventssonntages: ut cum frequentatione mysterii crescat nostrae salutis effectus.

Dem Kirchenmusiker sollen die in der Sammlung „Kirchenmusik" als 8. Bändchen erschienenen **Grundlinien der Liturgik** von Dr. Otto Drinkwelder S. I. (Verlag Pustet, Regensburg; 190 S., ℳ 1,50) einen Orientierungsplan bieten, der ihm kurzen Aufschluß gibt über den ganzen Umfang der liturgischen Handlungen und ihm „so ähnliche Dienste leistet wie etwa der Stadtplan dem Besucher der Großstadt" (Vorw.). In drei Abschnitten werden behandelt die Elemente der liturgischen Handlung (Personen, Gebrauchsgegenstände, Raumgestaltung, Texte), die Zusammenfassung der Elemente zur liturgischen Einheit (Gebet, Eucharistische Opferfeier, Gnadenspende) und endlich die Gruppierung der liturgischen Einheiten (Kirchenjahr, Kirchliches Leben). Der Verfasser sieht davon ab, eine genaue Beschreibung und Erklärung der einzelnen liturgischen Funktionen zu geben, an denen Chordirigenten und Kirchensänger teilnehmen; er bietet vielmehr nur eine gute Übersicht über den ganzen liturgischen Organismus unserer Kirche und führt praktisch in deren Verständnis ein. Gerade deshalb ist sehr zu wünschen, daß das Büchlein außerhalb des Kreises der Kirchenmusiker noch recht viele Freunde findet und daß seine reichhaltige Literaturangabe zu den einzelnen Kapiteln die Leser zu noch eingehenderem Studium anregt.

C. Gierse, Subregens.

Missionswissenschaft.

Um das Missionsinteresse der Studierenden nachhaltiger zu wecken, gab Dr. Mergentheim im Aachener Xaveriusverlag noch einen eigenen Flugschriften-Zyklus, die **Zeitfragen aus der Weltmission**, heraus, die alle die Jahreszahl 1918 tragen und seitdem keine Fortsetzung gefunden haben. Es sind folgende Nummern erschienen: 1. Prof. Serres, Weltpropaganda ist allgemeine Christenpflicht. 2. Dr. phil. Schmitz, Warum in die Ferne schweifen? oder: Gegenwartskultur und Weltmission. Gedanken eines Laien. 3. P. Albert Rembold S. I., Ein Tag aus dem Gymnasialleben Indiens. 4. Bischof Franziskus Hennemann P. S. M., Sieben Jahre Missionsarbeit in Kamerun. 5. Apostol. Präfekt P. Eugen Klaeyle O. M. I., Die Mission in Deutsch-Südwestafrika. 6. Prof. Dr. Alphons Steinmann, Ein Abend in der urchristlichen Gemeinde zu Korinth. Wie schon einzelne der vorstehenden Themata über „Zeitfragen" hinausgehen, so wird das Unternehmen, wenn es seiner Aufgabe, Missionsinteresse und -verständnis bei der studierenden Jugend zu erwecken, gerecht werden will, noch weit mehr die höchst spannenden Partien der Missionsgeschichte heranziehen und vor allem die großartigen Figuren der Vergangenheit in kurzen, fesselnden Lebensbildern den jugendlichen Lesern nahebringen müssen. Daheim und draußen besteht ein

wahrhaft brennendes Bedürfnis nach führenden Kräften für die Mission. Wer ihr wirklich berufene, begabte und gebildete Führernaturen zuführt, leistet dem katholischen Weltapostolat den denkbar besten Dienst. Möge daher der eifrige Herausgeber sich die Mühe nicht verdrießen lassen, seine Unternehmung zu der ihrer Wichtigkeit entsprechenden Entwicklung zu bringen. Es kommt dabei nicht auf die Menge, sondern einzig auf die Qualität und die seelische Wirkung der Darbietungen an.

Des Meisters Wort und Wille. Missionspredigten zum Gebrauch an Missionstagen (Aachen 1918, Xaverius-Verlag; 55 S., ℳ 1,–). In vier Predigten von Kanonikus Pies, P. Rembold S. I. und Dr. Louis, durch eine Übersicht über Missionsstellen aus dem Alten und dem Neuen Testamente, Angaben über die allgemeinen Missionsvereine und eine Zusammenstellung von „goldenen Worten" über das Missionswerk werden hier brauchbare Materialien für die Abhaltung von Missionstagen geboten. Der Herausgeber Dr. Louis hat durch diese Veröffentlichung den Vorarbeitern für die Mission ihre Aufgabe in dankenswerter Weise erleichtert.

Auf einem anderen Gebiete, dem Religionsunterricht, bereichert P. Hermann Fischer S. V. D. durch seine **Beispielsammlung aus der Heidenmission** (Steyl bei Tegelen [Holland] 1918, Missionsdruckerei; 3 Bde., 216, 269, 222 S., zus. ℳ 9,–) unsere Missionsliteratur. Gemäß der Anordnung des Katechismus bringt Bd. I Beispiele für die Lehre vom Glauben, Bd. II für die Gebote, Bd. III für die Gnadenmittel. Den einzelnen Abschnitten gehen „Missionsgedanken" voraus, die den Zusammenhang des Lehrstoffes mit der Mission darlegen. Die reichste Ausbeute an Beispielen boten die Katholischen Missionen, aber der Verfasser und seine fleißigen Sammler, die Scholastiker im Missionsseminar St. Gabriel, haben noch zahlreiche andere Zeitschriften, in geringerem Grade auch die Buchliteratur, herangezogen. Der in Werken dieser Art naheliegenden Gefahr der Idealisierung der Neuchristen ist der Verfasser nicht immer entgangen. Das gilt namentlich von der optimistischen Auffassung, daß sie von Heiligenverehrung, Sakramentalien und Ähnlichem stets den richtigen Begriff haben und von Prozessionen in rechter Weise Gebrauch machen. Wenn die Pastoraltheologen in der alten Christenheit immer wieder zum Kampf gegen bedenkliche Auswüchse auf diesem Gebiete mahnen müssen (vgl. u. a. die heute noch sehr beherzigenswerten Artikel, Krankhafte Erscheinungen auf dem Gebiete der Frömmigkeit, Kölner Pastoralblatt 1897, 292 ff.; Dr. Johann Ernst, Die Votivtafeln in den Kirchen, Passauer Theologisch-praktische Monatsschrift 1900, 23 ff.; derselbe, Die Veröffentlichung der Gebetserhörungen, ebda. 1900, 32 ff., 129 ff), so weiß jeder Kenner der Missionsgeschichte, wie sehr die Neigung zum Aberglauben und zur Materialisierung der Religion den kaum dem Heidentum Entrissenen noch innewohnt (vgl. dazu Huonder S. I, Zur Geschichte des Missionstheaters, Aachen 1918, 17, meinen Philippinen-Artikel ZM. 1914, 148 und das demnächst in dem Berichte über den Düsseldorfer Missionskursus erscheinende Referat von P. Dr. Fontaine S. D. S. über den Kampf gegen den Aberglauben). Sicherlich würde es von den Seelsorgern begrüßt werden, wenn der Verfasser in der zweiten Auflage auch Beispiele von religiösen Auswüchsen und Mißbräuchen in den Missionen veröffentlichte, da hierdurch der Unterschied zwischen wahrer und falscher Religionsübung aufs wirksamste veranschaulicht werden kann.

In Bd. VIII des **Kirchlichen Handbuches** (Freiburg 1919, 148–169) gibt P. Väth S. I. eine sorgsam bearbeitete Übersicht über die Schicksale der deutschen Missionen im Weltkrieg. Wo und in welcher Stärke deutsche Missionare und Schwestern vor dem Kriege wirkten und während desselben ausgewiesen wurden,

stellt eine wertvolle statistische Tabelle dar. Von den 940 Patres, 819 Laienbrüdern, 1830 Schwestern bei Kriegsausbruch weilten gegen Kriegsende noch in der Mission: 642 Priester, 474 Brüder, 1557 Schwestern, also weit über die Hälfte! Diese Pioniere des Glaubens dürfen wir jetzt erst recht nicht im Stich lassen und müssen die Missionsorganisationen hochhalten, bis wieder bessere Zeiten kommen.

Hangelar. F. Schwager S. V. D.

Christliche Kunst, Archäologie.

Ein altdeutscher Totentanz von Dr. Helmuth Th. Bossert. (Wasmuths Kunsthefte. Nr. 2; Verlag E. Wasmuth A.-G., Berlin 1919; ℳ 3,60). Von dem um 1490 entstandenen Heidelberger Totentanz gab es bisher nur eine sehr unzulängliche verkleinerte Reproduktion in Lithographie aus dem Jahre 1852. Das vorliegende Heft bringt zwar von den 41 Holzschnitten des Originals nur 13, diese aber in durchaus getreuer, originalgroßer Wiedergabe. Der zugehörige Text wird in hochdeutscher, dem Original aber möglichst nahekommender Sprache gegeben. Die Schnitte des Heidelberger Totentanzes gehen auf zwei verschiedene Meister zurück, und es ist von hohem Interesse, die Ausführungen hierüber an Hand der Bilder nachzuprüfen. Von dem immerhin etwas geringeren Meister der ersten 26 Bilder werden 3, von dem bedeutenderen der letzten 15 Schnitte dagegen 10 Reproduktionen gebracht. Verf. führt in seiner Einleitung in die Geschichte der Totentänze ein und gibt eine lehrreiche Würdigung der hochkünstlerischen Qualitäten dieser so primitiven und doch so großartigen Bilderfolge des ausgehenden Mittelalters.

Gottesehr. Zeitschrift für Freunde christlicher Kunst. Herausgegeben von Dr. Andreas Hupperts, Verlag B. Kühlen, M.-Gladbach, 1. Jahrg. 1. Heft Oktober 1919. Diese neue katholische Kunstzeitschrift will von wissenschaftlichen Abhandlungen und Erörterungen über historische Kunst, die nur Fachgelehrte interessieren würden, und von der Profankunst ganz absehen. Sie will sich vor allem mit allen Zweigen der christlichen Kunst einschließlich des Kunstgewerbes und den christlichen Künstlern der Gegenwart befassen und den Kreis ihrer Leser möglichst weit ausdehnen, indem sie sich einer volkstümlichen Form und verständlichen Sprache bedient. Dr. Hupperts ist geistlicher Dozent für christliche Kunst an der Düsseldorfer Akademie, an der die Pflege der christlichen Kunst in Zukunft überhaupt mehr betont werden soll. Die neue Stelle wurde geschaffen, um die angehenden christlichen Künstler mit dem Geiste der Kirche und ihren Forderungen bekannt zu machen und eine lebendige Verbindung zwischen Klerus und Kunst herzustellen. In einem neuen Verein „Ver sacrum" will Dr. Hupperts die christlichen Künstler und Kunstfreunde namentlich Nordwestdeutschlands sammeln ähnlich, wie es bisher die Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst für ganz Deutschland getan hat. Die neue Zeitschrift soll das Organ dieses Vereins werden. Das vorliegende erste Heft bringt eine Reihe von Werken der bisher angeschlossenen rheinischen Künstler, die, gleichweit entfernt von nachahmender Altertümelei wie von den tollen Entgleisungen der Jüngsten, eine vernünftige mittlere Linie einzuhalten suchen. In einem weiteren Artikel lehnt der Maler Momme Nissen, der durch seine Schrift: Der Krieg und die deutsche Kunst (1914; vgl. diese Zeitschr. Jahrg. 1915 S. 140) Aufsehen erregte, zurzeit als Frater Benediktus dem Dominikanerorden angehörend, den Expressionismus als Verirrung ab. Ferner gibt der Herausgeber einen Überblick über die Pflege der christlichen Kunst an der Düsseldorfer Akademie während der 100 Jahre ihres Bestehens. Das Heft ist mit guten Abbildungen reich ausgestattet und erscheint in vornehmer, friedensmäßiger Ausstattung. Es sollen jährlich sechs Hefte erscheinen zum Preise von 12 Mark für den Jahrgang. Der Jahresbeitrag für

den Verein „Ver sacrum" beträgt 20 Mark einschließlich des Bezugspreises für die Zeitschrift. An sich wäre es wünschenswert gewesen, wenn die christlichen Künstler der Düsseldorfer Akademie in der „Zeitschrift für christliche Kunst" ihr Organ gefunden hätten, da es sehr fraglich ist, ob sich beide Zeitschriften nebeneinander halten können. Offenbar hat eine seit Jahren bemerkbare Rivalität zwischen Düsseldorf und Köln hinsichtlich der Führung im christlichen Kunstleben und vielleicht auch die von manchen Seiten als zu stürmisch fortschrittlich beurteilte Haltung der „Zeitschrift für christliche Kunst" diese Zersplitterung herbeigeführt. Auch wird die deutsche Gesellschaft für christliche Kunst in München in der Gründung des „Ver sacrum" eine nachteilige Konkurrenz erblicken. Anderseits ist nicht zu verkennen, daß ein christliches Kunstzentrum, wie es Düsseldorf ist und voraussichtlich noch mehr sein wird, auf die Dauer doch kaum unter Münchener Führung hätte bleiben können. Vielleicht wäre es möglich gewesen, die deutsche Gesellschaft für christliche Kunst in zwei Sektionen zu teilen mit München und Düsseldorf als Mittelpunkten. Sollte eine Einigung auf dieser Basis nicht heute auch noch möglich sein, um in den kommenden, für die christliche Kunst sicher sehr schwierigen Jahren in einer einzigen großen und machtvollen Organisation alle berufenen Kräfte zusammenzuschließen? A. Fuchs.

Philosophie.

Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie in positiver und kritischer Darstellung. Von Dr. Joseph Geyser, o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Freiburg i. Br. (Münster 1919, Heinrich Schöningh; M 15,—.) Das umfangreiche Buch stellt eine neue Bearbeitung des ersten Teiles der von demselben Verfasser im Jahre 1909 erschienenen „Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre" auf einer tieferen und breiteren Basis dar. Die Grundanschauungen des Verfassers, die in der durch Aristotelismus und Realismus bestimmten gegenständlichen Auffassung der Logik wurzeln, sind dieselben geblieben. Nach einer grundlegenden Erörterung der Natur des Erkennens und Denkens setzt sich das Buch mit den mannigfachen logischen und erkenntnistheoretischen Systemen der Gegenwart kritisch auseinander, mit dem logischen Transzendentalismus, dem Psychologismus und Anthropologismus, dem logischen Formalismus und Symbolismus, dem Kritizismus im Sinne von Kant, der Marburger Schule, von Emil Lask, Nelson, Hans Driesch und Joh. v. Kries, weiterhin mit dem Empirismus, dem Pragmatismus und der Philosophie des „Alsob" von Hans Vaihinger. Das elfte Kapitel enthält einen bemerkenswerten Versuch einer realistischen Phänomenologie oder einer Lehre über das Schauen der Bedeutungen im Sein. Eine diesbezügliche Stelle von Thomas von Aquin S. 366 ist unrichtig angegeben. Zur Darstellung der Lehre von Franz Brentano ist zu bemerken, daß Brentano selbst später der heftigste Gegner des logischen Transzendentalismus gewesen ist (s. O. Kraus, Franz Brentano, München 1919, S. 30 ff.).

Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Skotus von Dr. Martin Heidegger, Privatdozent an der Universität Freiburg i. Br. (Tübingen, J. C. B. Mohr [Paul Siebeck]; M 6,—). Das Buch stellt einen ersten interessanten Versuch dar, die mittelalterliche Scholastik in Rücksicht auf moderne Problemkreise auszubeuten und zu verwerten. Der Versuch beschränkt sich darauf, in dieser Hinsicht die Lehre des Duns Skotus über die Kategorien und Bedeutungen einer auswertenden Betrachtung zu unterziehen. Der scharfsinnige Franziskanerscholastiker darf als der Liebling moderner Philosophen und Theologen bezeichnet werden. In seiner kritischen Denkart wie seiner ganzen, mehr auf das reale Leben gerichteten Individualität glaubt man „unverkennbar moderne Züge" zu entdecken (S. 12). Heidegger gelangt

zu dem Ergebnis, daß die Skotistische Philosophie eine Reihe logischer Anschauungen und Probleme der Gegenwart antizipiert hat. Die Untersuchung läßt jedenfalls darüber keinen Zweifel, daß in der modernen Philosophie viel mittelalterliches und scholastisches Denken versteckt liegt. Freilich liegt für moderne Denker die Gefahr nahe, das alte Erbgut durch moderne Brillen zu sehen. Auch Heidegger, der dem Ideenkreise Rickerts, Husserls und Lasks angehört, hat diese Klippe nicht ganz überwinden können. Bezüglich der Urteilslehre vgl. in diesem Betracht das oben besprochene Buch von Geyser, Grundlegung der Logik S. 304 ff.

Grundriß der Geschichte der Philosophie von Albert Stöckl. Dritte verbesserte Auflage. Bearbeitet und herausgegeben von Dr. Georg Weingärtner, Professor der Philosophie am Bischöfl. Priesterseminar zu Mainz. (Mainz 1919, Kirchheim u. Co.; ℳ 12,–.) Die wegen ihrer Übersicht und Klarheit beliebte Philosophiegeschichte ist von Weingärtner mit Rücksicht auf die neuere Literatur und Systembildung gründlich durch- und umgearbeitet worden, so daß sie als Lern- und Nachschlagebuch nicht wenig gewonnen hat. Die umfangreiche Angabe der neuscholastischen Literatur fällt aus dem Rahmen des Grundrisses heraus, ebenso der wörtliche Abdruck der 24 thomistischen Thesen, welche von der römischen Studienkongregation aufgestellt wurden.

Thomas Hobbes Grundzüge der Philosophie. Zweiter und dritter Teil: Lehre vom Menschen und vom Bürger. Deutsch herausgegeben von Max Frischeisen-Köhler. Der Philosophischen Bibliothek Bd. 158. (Leipzig, Felix Meiner; ℳ 8,40). Die in lateinischer Sprache abgefaßten „Grundzüge der Philosophie" (Elementa philosophiae) von Hobbes werden hier in ihrem zweiten Teil, der Lehre vom Menschen, zum erstenmal in eine neuere Sprache übersetzt; für den dritten Teil, der Lehre vom Bürger, lag bereits die deutsche Übersetzung von Kirchmann vor, die aber wesentlich verbessert wurde. In der Lehre vom Menschen wurden einige Kapitel rein mathematischen Inhaltes nur im Auszuge wiedergegeben. Die Darlegungen des Grundsatzes, daß „der Mensch ein Wolf für den Menschen ist", soweit man die Staaten untereinander in Betracht zieht, liest man gegenwärtig mit besonderem Interesse und Verständnis. Da der erste Teil der „Grundzüge", die Lehre vom Körper, bereits als 157. Band der Philosophischen Bibliothek erschienen ist, so liegt jetzt das ganze Werk in fließender und leichtverständlicher Übersetzung vor. J. Feldmann.

Soziale Frage, Vereinswesen.

Das schon an anderer Stelle besprochene „Kirchliche Handbuch" 1918/19 sei hier insofern erwähnt, als die Behandlung der karitativ-sozialen Arbeit der deutschen Katholiken nunmehr in die Hände des bestbekannten Bibliothekars des Karitasverbandes, H. Auer, übergegangen ist. Derselbe gab kürzlich auch eine **Handbücherei** für Karitassekretariate heraus (Freiburg 1919, Karitasverlag; 2. Aufl., 23 S.), worin man eine nach Gruppen geordnete Übersicht über unsere ganze Karitasliteratur findet; hoffentlich gestattet später der Raum eine inhaltliche Würdigung der wichtigsten Werke.

Die „Zentralstelle für Volkswohlfahrt" gibt eine umfassende Darlegung über **Das Zusammenarbeiten der Wohlfahrtsvereine und Die Ausbildung von Wohlfahrtsbeamten** heraus. Der 1. Band (Berlin 1919, Heymann; IV, 186 S., ℳ 8,–) enthält die einschlägigen Verhandlungen der Zentralstelle vom Juni 1918. Die teilweise recht erregte Diskussion zeigte, wie schwer eine befriedigende Verständigung über Zusammenarbeiten zu erreichen ist; in der Praxis macht sich die Sache immer noch etwas einfacher. Bei der Ausbildung von Wohlfahrtsbeamten ist man bisher

merkwürdigerweise in der Erziehung der Frauen viel praktischer verfahren als in jener der Männer; etwas den sozialen Frauenschulen voll Entsprechendes haben wir für Männer nur vereinzelt.

Mehrere weitere Einläufe seien kurz erwähnt: 1. Die ausgezeichneten Schriften von Gnauck-Kühne, **Das soziale Gemeinschaftsleben im Deutschen Reich** (Volksverein, ℳ 2,70), Schlösser, **Höhere Schulen und Berufe für Mädchen** (Köln, Benziger; ℳ 7,05), Jak. Hoffmann, **Werde ein ganzer Mann** (Freiburg, Herder; geb. ℳ 4,80) liegen in neuen Auflagen vor. Schl. hat sein Buch erheblich erweitert und so noch wärmere Empfehlung verdient als früher; H. gibt das Muster eines Aufklärungsbuches; die erstgenannte Schrift berücksichtigt jetzt bereits die neue Reichsverfassung und bringt deren Text. 2. Der Karitassekretär Dr. Straubinger bietet in **Neu-Vaterland** (Freiburg 1919, Karitasverlag; 38 S., ℳ 0,75) eine kurze Übersicht über das, was Auswanderer in den verschiedenen Ländern zu erwarten haben, besonders in Südamerika. 3. F. Schrönghamer-Heimdal, **Kapitalismus** (Augsburg, Hans u. Grabherr; 61 S., ℳ 1,–). Man kann sich nur dem Wunsche vieler anschließen, daß der Verf. die gewiß gutgemeinten Versuche auf sozialem Gebiete aufgibt; in der Belletristik hat er mehr geleistet. 4. Hr. Answerk, **Wie ich Laienhelfer wurde** (Paderborn, Kirchliche Hilfsstelle; 16 S.). Die Broschüre ist trefflich geeignet, die Männerwelt für karitative Arbeit zu begeistern; in dem warmen religiösen Einschlag besitzt sie für unser Empfinden einen starken Vorzug vor der ähnlich gearteten, vom humanitären Standpunkt aus geschriebenen Broschüre von Dr. P. Lechner, **Aus der Mappe eines Armenpflegers** (Nassau 1919, Zentralst. f. gute deutsche Literatur; 79 S., ℳ 1,50). 5. Fr. Wessel, **Einwirkung des Krieges auf die Jugend** (Trier 1919, Paulinusdruckerei; 60 S., ℳ 0,80). Fr. Schlosser, **Die Zukunft der Jugendfürsorge** und A. Seisenberger, **Über die Zukunft der Jugendfürsorge** (beide Berlin 1919, Heymann; 48 u. 30 S., ℳ 3,– bzw. ℳ 1,80). W. schreibt vom Standpunkte des Seelsorgers aus für verständnisvolle Behandlung der „neuen" Jugend; Schl. behandelt die neuen Jugendämter und die Krüppelfürsorge; S. gibt einen Abriß der Aufgaben der Jugendfürsorge im ganzen und dann besonders der Jugendämter. 6. G. Hoffmann, **Die Religion des Sozialismus** (Rostock 1919, Verlag f. soz. Lebenskultur; 134 S.); das Buch ist für unsere Seelsorger wertvoll, da es ohne besondere Polemik die religiösen Anschauungen der Sozialisten positiv zu entwickeln sucht; über eine gefühlsvolle Allerwelts-Brüderlichkeit und eine platonische Verherrlichung der Arbeit („ein religiöser Dienst ist dem Sozialisten das Arbeitsleben" S. 98) kommt es nicht wesentlich hinaus; vom Glauben ist gar keine Rede. 7. W. Schlüter, **Handbuch des neuen Arbeitsrechts** (Dortmund 1919³, Bellmann; 132 S., ℳ 5,–) Text der Gesetze und Verordnungen für den Bergbau. 8. Aus der Arbeit des **Bühnenvolksbundes** Frankfurt a. M. (Katharinenpforte 6); H. 1: Bericht über die Gründungsversammlung 1919, 24 S. 9. Phil. Scheidemann, **Der Feind steht rechts!** Arbeiter seid einig! (Berlin 1919, Verlag f. Sozialwissenschaft; 23 S., ℳ 0,40). 10. Im Verlag von C. B. Groß (Berlin SW 68) erscheint seit Oktober eine Zeitschrift **Deutsche Monatshefte** für christl. Politik und Kultur (starke Hefte; halbjährlich ℳ 10,–), hrsg. von Prof. Dr. K. Dunkmann, Minister Giesberts und Prof. Dr. Briefs. 11. Das letzte Buch des P. v. Oer, **Ährenlese**, erschien bald nach Herausgabe schon in 2. u. 3. Auflage (Freiburg, Herder; ℳ 5,20); es enthält gesammelte Aufsätze verschiedener Art. W. Liese.





Palästina und Nachbarländer.

Der neue Patriarch der griechisch-katholischen Kirche. Im Geheimen Konsistorium am 3. Juli 1919 bestätigte der Heilige Vater den neuen Patriarchen der melchitischen (griechisch-katholischen) Kirche Msgr. Demetrios Kạdi. Wie sein Namensvetter, der Metropolit von Boṣra und Ḥauran, Msgr. Nikolaus Kạdi, wurde er in Damaskus im Jahre 1861 geboren. Er hatte Gelegenheit reiche Erfahrungen zu sammeln, ehe er zur höchsten Würde seiner Kirche gelangte. Seine Studien machte er hauptsächlich in Frankreich unter den Sulpizianern. In Paris wurde er im Jahre 1888 zum Priester geweiht. Nach Paris führte ihn später für mehrere Jahre (von 1898–1903) seine priesterliche Tätigkeit zurück, nachdem er in den griechisch-katholischen Lehranstalten von Beirut und Damaskus gewirkt und (von April 1896 bis Juli 1898) Patriarchalvikar von Jerusalem gewesen war[1]. Im Oktober 1903 wurde er zum Erzbischof von Aleppo gewählt mit 99 von 106 Stimmen nach einer Sedisvakanz von 16 Monaten[2]. Die Bischofsweihe erhielt er am 29. November in Alexandrien, seine Einführung in Aleppo geschah am 22. Dezember 1903. Auch sein Vorgänger auf dem Patriarchenstuhle, Msgr. Kyrillos Dscheḥa, war Metropolit von Aleppo gewesen. Da der Patriarch Kyrillos Dscheḥa während des Weltkrieges in Ägypten starb, wurde der hochwürdigste Herr Demetrios Kạdi zum Apostolischen Patriarchalvikar ernannt; als solchen treffen wir ihn in den letzten Jahren in seiner Geburtsstadt Damaskus. Am 29. März 1919 wurde er von seinen Mitbischöfen im Basilianerkloster zu Sarba an der Bai von Dschune 15 km von Beirut sofort durch einstimmigen Zuruf zum Patriarchen erkoren.

Der Heilige Vater rühmte ihn in dem Geheimen Konsistorium am 3. Juli 1919 als einen „geistig hochstehenden, wissenschaftlich gebildeten, mit den schönsten Herzenseigenschaften ausgestatteten Mann", der auf den verschiedensten Posten, die er bislang bekleidet, „sich durch die Art seiner Amtsführung den Beifall des Apostolischen Stuhles in hohem Grade erworben". Über seine bisherige Wirksamkeit und Pläne erfahren wir: „Als Erzbischof von Aleppo hat er mancherlei Unsitten, die sich ein-

[1] Als Priester erhielt er den Namen Joseph, er war der 14. Patriarchalvikar in Jerusalem.

[2] Als Bischof erhielt er den Namen Demetrios Dem Kenner der Gebräuche der griechischen Kirche wird es auffallen, daß Msgr. Kạdi mit 99 von 106 Stimmen gewählt sein soll. Solche Zahlen wären begreiflich in anderen griechischen Diözesen, in Aleppo sind sie eigentlich unmöglich, da hier die Laien kein Wahlrecht ausüben dürfen. Die Wahlpraxis von Aleppo wurde geradezu von Pius VII. bestätigt. In Aleppo gibt es aber nur 12–15 Priester. Im Jahre 1903 konnten sie sich nicht auf einen Kandidaten einigen, deshalb erlaubte man mit Zustimmung Roms, daß für dieses Mal, aber auch nur für dieses Mal, die Laien mitwählten, wie das in den anderen griechisch-katholischen Diözesen de facto geschieht.

geschlichen hatten, abgestellt, und unaufgefordert hat er an die heilige Kongregation der Propaganda über den Zustand der dortigen Kirche Bericht erstattet, und zwar ist er der erste melchitische Bischof, der dieser Vorschrift der gegenwärtigen Kirchenordnung aus freien Stücken nachgekommen ist. Seine Verehrung für den Papst hat er auch dadurch bewiesen, daß er bei Gelegenheit seiner Romreise zu den Gräbern der Apostelfürsten in einem Schreiben an den Kardinalpräfekten derselben heiligen Kongregation erklärte, es werde zweckmäßig sein, wenn bei der Wahl der morgenländischen Bischöfe der Auktorität des Apostolischen Stuhles ein größerer Einfluß eingeräumt werde, und gewiß wird er um die Verwirklichung dieses längst gehegten Herzenswunsches sich mit Eifer und Tatkraft bemühen."

Diese drei vom Heiligen Vater lobenswert hervorgehobenen Punkte kennzeichnen den neuen Patriarchen als einen Mann von Erfahrung und von offenem Blick. Hinsichtlich des dritten Punktes (Einfluß des Heiligen Stuhles bei Bischofswahlen) schreibt ein neuerer Geschichtschreiber über die bisherige Praxis in der melchitischen Kirche: „Der Heilige Stuhl hat keinen Anteil an den Bischofswahlen. Es ist jedenfalls sehr sonderbar, daß die Bischofswahlen unabhängig vom Willen des Kirchenoberhauptes und manchmal sogar gegen seinen Willen vor sich gehen ... Es kommt vor, daß der Patriarch Bischöfe weiht ohne Vorwissen, wenigstens ohne jede amtliche Kenntnis des Heiligen Stuhles; das geschieht sogar gewöhnlich, wenn es sich um Titularbischöfe handelt" (Charon, Histoire des Patriarchats Melkites, III, 556). —

Ist eine begründete Hoffnung vorhanden, daß der neue Patriarch seine Pläne verwirklichen wird? Wir stellen uns den Orient als sehr konservativ vor. Und nicht mit Unrecht. Besonders in kirchlichen Dingen dringen Neuerungen nicht leicht durch. Deshalb vermißt der Abendländer auch manche Volksandachten, die bei uns allgemein beliebt sind. Und doch haben manche nützliche Neuerungen in den unierten Kirchen Eingang gefunden[1]. Und gerade der hochwürdigste Herr Demetrios Ḳadi hat eine solche zur allgemeinen Freude und Zufriedenheit in seinem Bistume durchgeführt. Er änderte in etwa den R i t u s b e i d e r S p e n d u n g d e r h e i l i g e n K o m m u n i o n. Den schon seit dem 10. Jahrhundert in der griechischen Kirche gebräuchlichen findet man im dritten Jahrgang unserer Zeitschrift (1911, S. 305) folgendermaßen beschrieben: „Nachdem der Priester kommuniziert hat, läßt er alle noch übrigen Partikeln in den Kelch fallen, in dem auch ein Teil des kostbaren Blutes sich befindet. Mit Hilfe des dazu bestimmten Löffelchens[2] teilt er dann die heilige Kommunion unter beiden (im Kelche) gemischten Gestalten aus." Um den Gebrauch e i n e s nämlichen Löffelchens für a l l e Kommunizierenden bei Darreichung der heiligen Kommunion zu vermeiden, ließ der hochwürdigste Herr Ḳadi (damals Erzbischof von Aleppo) im Monat September 1910 versuchsweise eine Änderung bei der Spendung der heiligen Kommunion vornehmen. Sie besteht darin, daß man für die Kommunion der Gläubigen besondere verhältnismäßig dünne Hostienbrote backen läßt, die vom Küster in kleine Stückchen von zwei Zentimeter Länge und einem Zentimeter Breite

---

[1] So wird z. B. der Kanon 52 der trullanischen Synode von den katholischen Griechen nicht mehr beobachtet. Er lautet: „An allen Tagen der Quadragese, ausgenommen die Samstage, Sonntage und Mariä Verkündigung, findet nur eine liturgia praesanctificatorum statt."

[2] Kanon 101 der trullanischen Synode bestimmte noch ausdrücklich: „Wer die heilige Kommunion empfangen will, muß die Hände in Kreuzform legend hinzutreten. Einige bringen goldene usw. Gefäße, um die Eucharistie in diese, statt unmittelbar in die Hand zu empfangen, als ob eine leblose Materie besser wäre als das Ebenbild Gottes (der menschliche Leib). Dieses darf nicht mehr geschehen."

geschnitten werden. Das Löffelchen wird nur verwendet, um jedes Teilchen mit dem kostbaren Blute zu benetzen, die Partikeln aber werden dann wie bei uns den Gläubigen mit der Hand auf die Zunge gelegt. Schon um Weihnachten desselben Jahres hatte diese Neuerung in Aleppo allgemein Eingang gefunden. Der Erzbischof hatte freilich in diesem Punkte einige Vorgänger, denn im Jahre 1908 wurde der Gebrauch des Löffelchens im Patriarchalseminar zu Beirut abgeschafft und mehr als zehn Jahre früher hatte eine ähnliche Bewegung in Ägypten eingesetzt. Mit Bezug auf Ägypten sagt ein Schriftsteller: „Die Neuerung, die fünfzig Jahre früher Grund eines Schismas hätte sein können, hatte Erfolg."

Der eigentliche Titel des Patriarchen dürfte sein: „Melchitisch-katholischer Patriarch von Antiochien und vom ganzen Orient, Apostolischer Administrator von Alexandrien und von Jerusalem für die Melchiten." Es gibt noch drei katholische Kirchenfürsten und zwei mit Rom nicht vereinigte, die den Titel Patriarch von Antiochien führen, aber keiner wohnt im jetzigen Antiochien, da diese Stadt überhaupt neben 8000 schismatischen nur 20 katholische Griechen, 30 katholische Armenier und zusammen 100 Lateiner und Maroniten zählt. Der melchitische (griechisch-katholische) Patriarch von Antiochien hat seinen Sitz in Damaskus, der syrisch-katholische Patriarch von Antiochien hat de iure seinen Sitz in Mardin, de facto mit päpstlicher Erlaubnis in Beirut. Auch der Oberhirt der Maroniten heißt Patriarch von Antiochien, er wohnt immer im Libanon, während des Winters in Bkerki, während des Sommers im Kloster Kannobin oder dem nahegelegenen Bdiman. „Lateinischer Patriarch von Antiochien" ist ein bloßer Titel für einen Prälaten, der weiter keine besonderen Beziehungen zum Orient hat. Der griechisch-schismatische Patriarch von Antiochien hat seine Residenz in Damaskus und der syrisch-schismatische oder jakobitische in Mardin.

Das neue päpstliche Bibelinstitut in Jerusalem, von dem schon vor Jahren die Rede war, und für das man vor dem Weltkriege ein Grundstück ausersehen hatte, soll seiner Verwirklichung näherkommen. Den Zweck der Anstalt bestimmt der Heilige Vater neuerdings in einem Briefe an den Leiter des römischen Bibelinstituts mit folgenden Worten: „Dieses Haus soll keine eigentliche Schule sein, an der sämtliche biblische Wissenschaften gelehrt werden, sondern nur eine Art Neben- und Ergänzungsanstalt zu der Bibelschule hier in Rom, und es sollen daselbst nur ganz bestimmte Lehrvorträge gehalten werden, wie z. B. über semitische Geographie, Altertums- und Inschriftenkunde. Ganz mit Recht; denn wer sich gründlich auf die Bibelwissenschaft verlegt, der muß . . . auch einige Zeit in Palästina verleben, um durch den Anschauungsunterricht der Stätten, die bis heute noch mächtig den Duft des heiligen Altertums verbreiten, es auf diesen Gebieten bis zu einer gewissen Vollendung zu bringen."

Unterdessen ist der Jesuitenpater Mallon in Jerusalem eingetroffen, um die Gründung des Instituts in die Wege zu leiten. Er bedauerte sehr die Abwesenheit des P. Müller von Emmaus-Kubebe, dessen langjährige Erfahrungen in landwirtschaftlichen Dingen ihm hätten nützlich sein können.

Der deutsche Lazaristenpater Wilhelm Müller aus dem Erholungsheim in Emmaus-Kubebe traf am 24. November in Köln ein, nachdem er 15 Monate mit anderen Zivilgefangenen in Heluan bei Kairo interniert war. Ungefähr um die nämliche Zeit mußten die deutschen Benediktiner von Maria Heimgang auf dem Berge Sion, die einige Zeit in Ägypten interniert waren, die Heimreise antreten. Nicht der Deutsche allein muß das bedauern. Die Arbeiten des liebenswürdigen

Subpriors P. Mauritus Gisler auf dem weiten Felde der Palästina-Wissenschaft wird nicht leicht ein anderer übernehmen können.

Aus Jerusalem kommt die kurze Nachricht: „Am 2. Januar Grundsteinlegung der Votivkirche zum heiligsten Herzen auf den Ruinen von Eleona (d. h. auf dem Grundstücke des Paternosterklosters auf dem Ölberge)." Daß eine solche Kirche geplant war, wußten in Deutschland wohl nur wenige. Die erste diesbezügliche Bemerkung fand ich in den „Pilger-Briefen" (Organ des Bayerischen Pilgervereins vom Heiligen Lande). Die Nummer 141 (vom 15. Januar 1920) schreibt: „Vor einigen Tagen bekam ich ein Schriftstück zugestellt, das mit den Worten begint: »Von autoritativer Seite erhielt der ergebenst Unterzeichnete die Mitteilung, daß die Sieger im verflossenen furchtbaren Kriege beabsichtigen, in Jerusalem einen dem göttlichen Herzen Jesu geweihten Tempel zu erbauen als Siegesdenkmal.« Die ‚Pilger-Briefe' bemerken dazu: Eine von allen bayerischen Vereinen, die die Förderung der Missionen sich zur Aufgabe gestellt haben, also auch von unserem (dem Bayerischen Pilger-) Verein, unterzeichnete Protestschrift wurde dem Heiligen Vater übersandt mit der Bitte, diesen Bau zu verhindern."

Nun zum Schluß noch die eine große Frage: „Wie sieht es denn jetzt eigentlich in Jerusalem aus?" Das möchte jedermann gern wissen. Deshalb werden wohl auch weniger genaue Nachrichten gedruckt. So entnimmt z. B. die Zeitschrift „Palästina" (Mitteilungen des Evangelischen Karmelvereins) dem „Zions Freund"-Hamburg einen Artikel: Das heutige Palästina, der mancher Verbesserung bedarf, um genau zu sein. Wir werden gelegentlich versuchen, die Frage ausführlich zu beantworten. Für heute nur das Folgende: Die Verordnungen der Regierungen erscheinen in drei verschiedenen Sprachen, der englischen, der arabischen und der – hebräischen. An sonstigen neuen Einrichtungen ist unter anderen die Wasserleitung lobend zu erwähnen; weniger erfreuen uns drei Kinos, ein Theater und am wenigsten manche neue Moden der Kleidertracht. Nicht vergessen sei, daß Jerusalem seit dem 9. Dezember 1919 eine englisch geschriebene täglich erscheinende Zeitung „Jerusalem News" hat. So kann man täglich das Neueste erfahren, und in Jerusalem gibt es noch Neues, wenn man der Zeitung glauben darf, die am 3. Januar schrieb: „Long residents of Jerusalem pronounced this occasion to have been without precedent in the history of Jerusalem." Und die „history of Jerusalem" weiß doch schon manches zu erzählen . . .

Köln. P. Adolf Dunkel.



(26. 2. 20.)

Literarischer Anzeiger

der Zeitschrift „Theologie und Glaube".

Jahrgang 11 (1919), Heft 1/2.

Der ganzen Reihe Nr. 90. **Paderborn,** 28. **Februar** 1919.

Bei der Redaktion eingelaufen[1]:

Augustinus, Aurelius, Tractatus sive sermones inediti ex codice Guelferbytano 4096. Detexit adiectisque commentariis criticis primus edidit Germanus Morin O. S. B. Accedunt SS. Optati Milevitani, Quodvultdei Carthaginiensis aliorumque ex Augustini schola tractatus novem. XXXIII u. 250 S. 4°. Kempten u. München, Kösel 1917. ℳ 18.

Axenfeld, D. K., Der Weg der Boten Christi und die Mächte dieser Welt. Ein Erlebnis und eine Fragestellung des Weltkrieges. (Sonderabdruck aus der Allgem. Missions-Zeitschrift. Nr. 5.) 24 S. Berlin, Missions-Gesellschaft 1918. ℳ 0,40.

Banne, Im, des Verderbens. (Aus den Erzählungen des „Morgen".) 16 S. Trier, Verlag des kath. Mäßigkeitsbundes Deutschlands 1911. ℳ 0,10, 50 St. ℳ 4, 100 St. ℳ 6.

Baudenbacher, Karl Joseph, Redemptorist, Marienpreis nichtkatholischer Dichter. Ein Beitrag zur Apologie der Marienverehrung. Mit 6 Kunstbeilagen. XXIV u. 151 S. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. Manz 1914. ℳ 3, geb. ℳ 4.

Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Reformation. Joseph Schlecht am 16. Januar 1917 als Festgabe zum 60. Geburtstag dargebracht von C. Bäumker, A. Bigelmair u. a. Mit einem Vorwort von L. Fischer und einer Widmungs-Epistel von H. v. Grauert. XXI u. 426 S. München u. Freising, Datterer u. Co. 1917. ℳ 20.

Berkenbusch, Ludwig, Pastor an der Marktkirche in Hannover, Der Heeresdienst der Theologen. 24 S. Hannover u. Leipzig, Hahn 1917. ℳ 0,90.

Birnbaum, Dr **Nathan,** Gottes Volk. 48 S. Wien u. Berlin, Löwit 1918. ℳ 1,20.

Bischoff, Dr. **Erich,** Die Kabbalah. Einführung in die jüdische Mystik u. Geheimwissenschaft. 2., vollst. neu bearb. Aufl., mit 30 Illustr. und Tabellen. XII u. 152 S. Leipzig, Grieben 1917. ℳ 3,20, geb. ℳ 4,20.

Brouwer, Dr. **A. M.,** Hoe te Prediken voor Heiden en Mohammedaan. Proeve van eene Theorie der Evangelieverkondiging op het Zendingsveld. 406 S. Rotterdam, Wyt u. Zonen 1916. Fr. 3, kart. Fr. 3,25.

Caritas. Zeitschr. f. die Werke der Nächstenliebe im kath. Deutschland. Unter Mitw. von Fachmännern hrsg. vom Vorstand d. Caritas-Verbandes f. d. kath. Deutschland, redig. von Dr. Werthmann. Monatl. erscheint ein Heft zum Jahrespreis von ℳ 6. Jahrg. 23 Nr. 1—12. Freiburg i. Br., Caritasverband. 1918.

Cathrein, Viktor, S. I., Die Grundlage des Völkerrechts. (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit. 1. Reihe 5. Heft.) 108 S. Freiburg, Herder 1918. ℳ 3.

Chrysologus. Blätter für Kanzelberedsamkeit. Monatsschrift für die Rede auf der Kanzel und im Verein. In Verbindung mit Regens Dr. Ries, St. Peter, und Univ.-Prof. Dr. Ude, Graz, hrsg. von Priestern der Gesellschaft Jesu zu Valkenburg (Holland). Jg. 58. Paderborn, Schöningh. Jährlich 12 Hefte. Preis für den Jg. im Buchhandel und durch die Post ℳ 8, mit Postzusendung ℳ 9,50.

Dörries, Bernhard, 111 Sätze über Christentum und Krieg. 11 S. Jena, Diederichs 1918. ℳ 0,50, nebst 20% Zuschlag.

Domm, Robert, Stadtkaplan, Das heilige Kreuz als Lebensbaum. Fastenpredigten. 87 S. Augsburg, Literar. Institut von Dr. M. Huttler 1918. ℳ 1,60.

---

[1] Es ist der Redaktion nicht möglich, sämtliche eingesandten Schriften unter den „Besprechungen" oder unter den Rubriken „Kleine Beiträge", „Aus der Theologie der Gegenwart" usf. zu berücksichtigen und ausdrücklich zu erwähnen. Alle eingeschickten Werke werden an dieser Stelle aufgeführt; ihre Aufnahme in diesen „Literarischen Anzeiger" ist nach Umständen als Ersatz für eine Besprechung anzusehen. In keinem Falle kann eine Rücksendung der Einläufe erfolgen. Wo die näheren Bezeichnungen fehlen, ist als Format 8° und als Erscheinungsjahr 1919 zu ergänzen.

Dümbelfeld, Dr. J., Divisionspfarrer, Die Romanowkirche in Wilna. Eine kunstgeschichtliche Studie mit einer Zeichnung und vier Bildern. 18 S. Wilna, Verlag der Zeitung der 10. Armee 1917.

Eberz, Joseph, Christus. 26 Darstellungen nach Gemälden. 4°. München, Goltz-Verlag 1918. ℳ 7,50.

Festschrift der Leipziger Juristenfakultät für Dr. Adolf Wach zum 16. Nov. 1915. Enthält: 1. R. Sohm, Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians. XIV u. 674 S. 2. L. Mitteis, Aus römischem und bürgerlichem Recht. 41 S. 3. H. Siber, Die Prozeßführung des Vermögensverwalters nach dem deutschen Bürgerlichen Gesetzbuch. 102 S. München u. Leipzig, Duncker u. Humblot 1918. ℳ 30.

Fischbach, Dr. O. G., Landrichter, Das Staatskirchenrecht Elsaß-Lothringens. Bd. 1 Teil 1: Gemeinsamer Teil für alle Kulte. Teil 2: Katholischer Kultus. XII u. 353 S. Straßburg, Trübner 1917. ℳ 8.

Fischer von Thal, Wilhelm, Meine Rückkehr von Luthers Sonderlehre zur kath. Kirche. 38 S. Leipzig, Xenien-Verlag 1918. ℳ 0,50.

Flaskamp, Christoph, Weltkrieg u. Weltreligion. 35 S. Warendorf, Schnell 1917.

Friedensarbeiten für Gottes Reich. Als Ehrengabe für das Jahr 1917/18 gewidmet den Teilnehmern am Missionswerk des heiligen Rosenkranzes von der General-Prokuratur d. deutschen Rosenkranz-Mission. 32 S. Missionsverlag d. deutschen Dominikaner 1917. Druck von Kühlen in M.-Gladbach.

Friedrich, Karl Joseph, Das Buch der Gottesfreunde. Deutsche Stimmen der Gegenwart über Gott und Religion. X u. 191 S. Gotha, Perthes 1917. ℳ 5.

Gnadenjahr, Eucharistisches. Gebet- u. Kommunionbuch für alle Sonn- u. Feiertage des Kirchenjahres. Vom Verfasser des „Auf zum heiligen Gastmahl". VII u. 986 S. Mainz, Verlag des St. Josephs-Vereins 1917. geb. ℳ 3,75.

Gogarten, Friedrich, Religion weither. 80 S. Jena, Diederichs 1917. ℳ 2, geb. ℳ 2,80, nebst 20% Zuschlag.

Govers, N., C. SS. R., Leven van den Eerbw. dienaar Gods Petrus Donders C. SS. R. Met een inleiding van W. M. Kardinaal van Rossum. 204 S. Venlo, Mosman 1917.

Guardini, Dr. **Romano,** Vom Geist der Liturgie. (Ecclesia orans. 1. Bdch.) XIII u. 84 S. Freiburg, Herder 1918. ℳ 1,60.

Hałuszczyńskyj, Dr. **Theodosius Titus,** O. S. Bas. M., De urbis Babel exordiis ac de primo in terra Sinᵉar regno. Narratio Genesis XI 1—9; X 8—12 monumentis Babylonico-Assyriacis illustrata. Mit einer Karte von Assyrien und Babylonien. XX u. 105 S. Lemberg. Stauropigial-Genossenschaft 1917. Kr. 12.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte. Auf Grund des handschriftlichen Materials neu hrsg. von Georg Lasson, Pastor an St. Bartholomäus, Berlin. (Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. 1. Philos. Bibliothek Bd. 171a.) X u. 263 S. Leipzig, Meiner 1917. ℳ 6,60, geb. ℳ 8,40.

Heiler, Friedrich, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. XV u. 476 S. München, Reinhardt 1918. ℳ 13.

Heimbucher, Dr. **Max,** Prof., Was ist von den Baptisten zu halten? V u. 119 S. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. Manz 1918. ℳ 2.

Heinz, P. **Odorich,** O. Cap., Gebt uns die Weihnachtskrippe wieder! 13. S. Günzburg a. D., Verlag des Vereins bayrischer Krippenfreunde 1917. ℳ 0,20.

Holl, D. Dr. **Karl,** Prof., Der Szientismus. 31 S. Berlin, Guttentag 1917. ℳ 1,25.

Holzapfel, P. Dr. **Heribert,** Provinzial der Bayer. Franziskanerprovinz, Brevis conspectus materiarum codicis iuris canonici pro Confessionali magis necessariarum. (Das neue kanonische Recht im Beichtstuhl.) 37 S. Nürnberg, Verlag der Nürnberger Volkszeitung 1918.

Isenkrahe, Dr. **Kaspar,** Zum Problem der Evidenz. Was bedeutet, was leistet sie? 126 S. Kempten und München, Kösel 1917. ℳ 2.

Jellouschek, Dr. **Karl Joh.,** O. S. B., Johannes von Neapel und seine Lehre vom Verhältnisse zwischen Gott und Welt. Ein Beitrag zur Geschichte der ältesten Thomistenschule. XVI u. 128 S. Wien, Mayer u. Co. 1918. ℳ 5.

Jeremias, D. Dr. **Alfred,** Pfarrer und Universitäts-Dozent in Leipzig, Allgemeine Religions-Geschichte. XIII u. 259 S. München, Piper u. Co. 1918. ℳ 9, geb. ℳ 12.

Jocham, Magnus, Vikar in Ehingen, Wir Christen und das päpstliche Friedensprogramm. Eine christliche Würdigung der Friedensworte Benedikts XV. IV u. 75 S. Leipzig, Verlag Naturwissenschaften GmbH. 1917. ℳ 2,40.

König, Dr. **Eduard,** Univ.-Prof., Das Deuteronomium, eingeleitet, übersetzt und erklärt. (Kommentar zum Alten Testament. Bd. 3.) 248 S. Leipzig, Deichert 1917. ℳ 7,50.

Korrespondenzblatt für den katholischen Klerus Österreichs. Begr. von B. A. Egger, red. von Roman G. Himmelbauer, Chorherren von Klosterneuburg. Erscheint am 10. und 25. jeden Monats. 36. Jg. 1917 Nr. 1—12, 14—18, 20—24. Wien V. Nikolsdorfergasse 7—11, Carl Fromme GmbH. Preis f. d. österreichisch-ungarische Monarchie und Bosnien mit Postversendung K. 7.

Kriegergräber im Felde und daheim. Hrsg. im Einvernehmen mit der Heeresverwaltung. (Jahrbuch des Deutschen Werkbundes 1916/17.) 63 S. Text und 164 Tafeln. München, Bruckmann 1917. ℳ 4.

Kunst, Die christl. Monatsschrift f. alle Gebiete der christl. Kunst u. d. Kunstwissenschaft sowie für das gesamte Kunstleben. In Verb. mit der deutschen Gesellschaft f. christl. Kunst. 4°. Jg. 14. H. 1—12. München, Gesellschaft f. christl. Kunst GmbH. Halbjährlich ℳ 7,20. Einzelheft ℳ 1,50.

Kunst, Die kranke deutsche. Nachträgliches zu Rembrandt als Erzieher. Auch von einem Deutschen. 67 S. Leipzig, Degener 1911. ℳ 1.

Leben, Aus, und Lehre des Bahaismus. Mitgeteilt von der Bahai-Vereinigung in Hamburg. 47 S. Hamburg, Bahai-Verlag 1918. ℳ 0,90.

Lieber, August, Christus. Dichtung. 75 S. Innsbruck, „Tyrolia" 1917. ℳ 2,50.

Lingens, Paul, Requiem. Eine Gedichtfolge. 15 S. M.-Gladbach, Volksverein 1917. ℳ 0,20.

Loeb, Moritz, Der papierne Feind. Die Weltpresse als Schürer des Deutschenhasses. VII u. 110 S. Augsburg, Haas u. Grabherr 1918. ℳ 2.

Löffler, Dr. **Klemens,** Griechenland und die Neugriechen. (Frankfurter zeitgemäße Broschüren. Bd. 37 H. 2.) 36 S. Hamm, Breer u. Thiemann 1917. ℳ 0,50.

Massarette, Dr. **Joseph,** Prälat Anton de Waal und der Campo Santo der Deutschen in Rom. (Frankf. zeitgemäße Broschüren. Bd. 36 H. 9/10.) 59 S. Hamm, Breer u. Thiemann 1917. ℳ 1.

Missionen, Die katholischen. Illustr. deutsche Monatsschrift d. Vereins d. Glaubensverbreitung hrsg. unter Mitwirkung der übrigen in den Missionen tätigen Ordensgenossenschaften von Priestern der Gesellschaft Jesu. Jg. 46 Nr. 1—12. 4°. Freiburg, Herder. Preis pro Jahrg. ℳ 6.

Missions-Blätter. Monatsschrift der Benediktiner-Kongregation von St. Ottilien und ihres Missions-Vereins. Liebeswerk vom hl. Benedikt. Erscheint monatlich. Jahrg. 22 (1917/18) H. 1—12. St. Ottilien (Oberb.), Missions-Verlag. Bezugspreis jährlich ℳ 1,50, mit Porto ℳ 2.

Moeller, D. **R.,** Wirkl. Geh. Ober-Konsistorialrat, Die Umlagen der altpreußischen Landeskirche. 75 S. Berlin-Lichterfelde, Runge 1918. ℳ 2,25.

Piperon, P **Karl,** M. S. C., Lebensbeschreibung des hochw. P. Julius Chevalier, des Stifters und ersten Generalobern der Missionare vom hl. Herzen Jesu. Aus dem Französischen übers. von P. Joseph Nieder M. S. C. 93 S. Hiltrup bei Münster, Verlag der Missionare vom hl. Herzen Jesu. Druck von L. Schwann in Düsseldorf 1917.

Rasche, Bernhard, Domkapitular und Regens, Der Spender des Bußsakramentes nach den Bestimmungen des Codex iuris canonici. Mit einem Anhang, enthaltend besonders beachtenswerte Vorschriften des neuen Rechts über die Sakramente. 79 S. Paderborn, Bonifacius-Druckerei 1918. ℳ 2.

Reisch, P. **Chrysogonus,** O. F. M., Urkundenbuch der Kustodien Goldberg und Breslau. Teil 1: 1240 bis 1517. Mit 12 Siegel-Abbildungen. (Monumenta Germaniae Franciscana. Abt. 2.) XXIV u. 479 S. 4°. Düsseldorf, Schwann 1917. ℳ 15.

Rijckevorsel, L. van, S. I., Missie en Missieactie². (Geloof en Wetenschap. Serie XI Nr. 4.) 63 S. Nimwegen, Malmberg 1917.

Rijckevorsel, L. van, S. I., Missieactie in Nederland. (Geloof en Wetenschap. Serie XII Nr. 2.) 63 S. Nimwegen, Malmberg 1916.

Rothes, Dr. **Walther,** Krieg und bildende Kunst. Mit 1 Vierfarbendruck, 1 farbigem, 1 schwarzem Offsetdruck u. 42 Autotypien. 93 S. 4°. München, Parcus 1917. ℳ 12.

Schmidlin, Dr. **Joseph**, Univ.-Prof., Einführung in die Missionswissenschaft. Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte. 1. (Veröffentlichungen des internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen.) VI u. 208 S. Münster, Aschendorff 1917. ℳ 4,50.

Schneider, Dr. **Karl Camillo**, Univ.-Prof., Die Welt, wie sie jetzt ist und wie sie sein wird. Eine neue Natur-, Geist- und Lebensphilosophie. XII u. 713 S. Wien u. Leipzig, Orion-Verlag 1917. ℳ 15.

Schrönghamer-Heimdal, Franz, Vom Antichrist. Ein Büchlein von Gott und Geld, vom deutschen Wesen und vom ewigen Juden. 111 S. Augsburg, Haas u. Grabherr 1918. ℳ 2.

Schrönghamer-Heimdal, Franz, Vom Ende der Zeiten. Das Wissen vom Weltende nach Edda, Wissenschaft und Weissagung. VII u. 105 S. Augsburg, Haas u. Grabherr 1918. ℳ 2.

Schutz für Mutter und Kind. Hrsg. von „Österreichs Völkerwacht". 8 S. Graz, Verlag „Österreichs Völkerwacht" 1918. K. 0,20, 10 St. K. 1,60, 50 St. K. 7, 100 St. K. 12.

Schwaiger, Dr. **Georg**, Anselm Feuerbach. Mit 50 Abbildungen. (Die Kunst dem Volke. Nr. 32.) 40 S. 4°. München, Allgem. Vereinigung für christl. Kunst 1917. ℳ 1,10.

Speulhof, Johannes van dem, S. I, Unser Gottsuchen und Gottfinden. Gedanken über Gottesglaube und Atheismus. 143 S. Köln, Bachem 1918. ℳ 2,20 mit Teuerungszuschlag ℳ 2,75.

Spiecker, Franz Xaver, S. C. I., Verzeichnis von Missions-Schriften zur Unterweisung und Unterhaltung. Für die kath. Jünglingsvereinigungen Deutschlands. Düsseldorf, Missionssekretariat der Kath. Jünglingsvereinigungen Deutschlands 1918. ℳ 0,20.

Spinoza Redivivus. Eine Fibel für Anfänger und Verächter der Philosophie. Mit 22 Figuren im Text. 135 S. 4°. Berlin, Rockenstein 1917. ℳ 4,80.

Stieglitz, Heinrich, Katechetische Entwürfe für das dritte Schuljahr. VIII u. 115 S. Kempten u. München, Kösel 1918. ℳ 2.

Stimmen der Zeit. Katholische Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Bd. 94 u. 95. Jährl. 12 Hefte. Freiburg, Herder. Preis f. d. Bd. (Halbjahr) ℳ 8, für den Jahrgang ℳ 16, Einzelheft ℳ 1,50.

Stummel, Helene, Paramentik. Lfg. 2—4. 4°. Kempten und München, Kösel 1918. Das Werk erscheint in 15 Lieferungen à ℳ 3.

Tiesmeyer, L., Pastor, Was jedermann von der christlichen Gemeinschaftsbewegung in Deutschland wissen muß! Mit einem Begleitwort von Rektor Chr. Dietrich. 156 S. Berlin, Röttger 1917. ℳ 2,50.

Utitz, Dr. **Emil**, Univ.-Prof., Die Gegenständlichkeit des Kunstwerks. (Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft. Nr. 17.) 71 S. Berlin, Reuther u. Reichard 1917. ℳ 2.

Weber, Käte, Die christliche Wissenschaft. (Sonderabdruck aus: Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft. Bd. 39.) 10 S. Berlin, Guttentag 1917. ℳ 0,80.

Wedermann, Konrad, Oberamtsrichter, Ein Deutsches Jugendgesetz vom Gesichtspunkte der angewendeten Rechtspflege aus beurteilt. 24 S. Nürnberg, Verlag des Landesvereins für Innere Mission 1917. ℳ 0,60.

Wege des Wohltuns. Schilderungen und Abhandlungen aus den verschiedenen Gebieten der gesamten Hilfstätigkeit. Bd. 4 u. 5. Leutesdorf, Morgenverlag 1917. ℳ 1.

Wenn die Schwalben heimwärts ziehen! 15 S. Paderborn, Verlag der Kirchlichen Kriegshilfe 1918.

Wilms, P. **Hieronymus**, O. P., Sühnende Liebe im Leben u. in der Gründung der Mutter Dominika Klara Moes. 95 S. Dülmen, Laumann 1918. ℳ 1,20.

Wuhrmann, A., Vier Jahre im Grasland von Kamerun. 126 S. Basel, Missionsbuchhandlung 1917. ℳ 3,50.

Zeitschrift f. kath. Theologie. Jährlich 4 Hefte für ℳ 8,50. Jg. 42 (1918). Innsbruck, Rauch.

Zöllner, D. W., Generalsuperintendent, Wege und Ziele. Grundsätzliches und Praktisches aus dem Gebiete der Inneren Mission. 198 S. Potsdam, Stiftungsverlag 1917. ℳ 3,60.

Literarischer Anzeiger

der Zeitschrift „Theologie und Glaube".

Jahrgang 11 (1919), Heft 3/4.

Der ganzen Reihe Nr. 91. **Paderborn**, 30. Mai 1919.

Bei der Redaktion eingelaufen[1]:

Balder, M., Das Opfer des Dankes. Ein Festgruß dem dreieinen Gott nach den drei Hauptfestzeiten. 352 S. Dülmen, Laumann 1918. ℳ 1,80.

Bertsche, Dr. **Karl**, Prof., Totendank. Ein Trost- und Gedenkbüchlein aus den Werken von Abraham a Sancta Clara. Allen Kriegsleidtragenden gewidmet. V u. 120 S. Freiburg, Herder 1918. ℳ 1,50.

Besig, Konsistorialrat, Die kirchliche Amtsverwaltung in Berlin und seinen Vororten. Eine Zusammenstellung der in Berlin und Umgebung für die kirchliche Verwaltung geltenden Sonderbestimmungen. 135 S. Berlin, Selbstverlag des Kgl. Konsistoriums 1918. geb. ℳ 4,50.

Beth, D. Dr. **Karl**, Prof., Gesunddenken und Gesundbeten. Eine Beurteilung des Szientismus. 70 S. Wien, Perles 1918. Kr. 3.

Bichler, Franz, Luther in Vergangenheit und Gegenwart. (Bücher der Stunde. Bd. 9/10.) 239 S. Regensburg u. Wien, Pustet 1918. ℳ 3.

Bilz, F. E., Fortleben nach dem Tode und Beschreibung des Jenseits durch Verstorbene. Mit 32 Geisterphotographien. Nebst einem Anhang: Neue Theorie über Entstehung und Zweck der Welt und der Menschheit u. a. 180 S. Dresden-Radebeul, Bilz 1918. ℳ 3.

Bretschneider, Paul, Pfarrverweser in Wartha, Der Pfarrer als Pfleger der wissenschaftlichen und künstlerischen Werte seines Amtsbereichs. VIII u. 199 S. Breslau, Görlich 1918. ℳ 6,50, geb. ℳ 8.

Degenhart, Dr. **Friedrich**, Neue Beiträge zur Nilusforschung. IV u. 49 S. Münster, Aschendorff 1918. ℳ 1,50.

Dessoir, Max, Vom Jenseits der Seele. Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung². XVI u. 344 S. Stuttgart, Enke 1918. ℳ 11.

Dimmler, Emil, Beschauung und Seele. VII u. 241 S. Kempten u. München, Kösel 1918. ℳ 2,40, geb. ℳ 3,20, Teuerungszuschlag nicht eingerechnet.

Faßbinder, Nikolaus, Konrektor in Trier, Das Glück des Kindes. Erziehungslehre für Mütter und solche, die es werden wollen. XII u. 241 S. Freiburg, Herder 1918. ℳ 3,20, kart. ℳ 4.

Fischer, Edmund, Mitglied des Reichstags, Das sozialistische Werden. Die Tendenzen der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung. VIII u. 552 S. Leipzig, Veit 1918. ℳ 15, geb. ℳ 19, nebst 25% Zuschlag.

Friedhof in Magdeburg. (Deutsche Konkurrenzen. Hrsg. von Prof. A. Neumeister in Karlsruhe. Bd. 33. Heft 4.) 33 S. 4⁰. Leipzig, Seemann u. Co. 1918. ℳ 1,80. Subskriptionspreis mit Beil.: Wettbewerbe, Konkurrenz-Nachrichten ℳ 1,25.

Frohnmeyer, Dr. **L. J.**, Missionsinspektor, Freiherr von Leibniz und die Mission. 34 S. Basel, Missionsbuchhandlung 1918. ℳ 0,50.

Grabmann, Dr. **Martin**, Univ.-Prof., Die Philosophia pauperum und ihr Verfasser Albert von Orlamünde. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. 20 H. 2.) 56 S. Münster, Aschendorff 1918. ℳ 2.

Habbels Konservations-Lexikon. Unter Mitwirkung von Fachgelehrten hrsg. von Dr. Adolf Genius. Bd. 5 (T—Z). Regensburg, Habbel 1918. ℳ 5.

---

[1] Es ist der Redaktion nicht möglich, sämtliche eingesandten Schriften unter den „Besprechungen" oder unter den Rubriken „Kleine Beiträge", „Aus der Theologie der Gegenwart" usf. zu berücksichtigen und ausdrücklich zu erwähnen. Alle eingeschickten Werke werden an dieser Stelle aufgeführt; ihre Aufnahme in diesen „Literarischen Anzeiger" ist nach Umständen als Ersatz für eine Besprechung anzusehen. In keinem Falle kann eine Rücksendung der Einläufe erfolgen. Wo die näheren Bezeichnungen fehlen, ist als Format 8⁰ und als Erscheinungsjahr 1919 zu ergänzen.

Haccius, D. G., Die evangelische deutsche Missionsarbeit im Vergleich mit der evangelischen Mission Englands. Vortrag. (Kleine Hermannsburger Missionsschriften. Nr. 60.) 32 S. Hermannsburg, Missionsbuchhandlung 1918. ℳ 0,40.

Handbuch, Kirchliches, für das kath. Deutschland. Nebst Mitteilungen der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik. Hrsg. von H. A. Krose, S. I. Bd. 7: 1917—1918. XX u. 453 S. Freiburg, Herder. ℳ 10.

Hauck, D. Dr. **Albert**, Univ.-Prof., Apologetik in der alten Kirche. Vorträge. 44 S. Leipzig, Dörffling u. Franke 1918. ℳ 1,80.

Herbert, M., O Stern und Blume, Geist und Kleid. Verse. IV u. 141 S. Regensburg, Manz 1918. ℳ 4, geb. ℳ 5.

Heußner, Dr. **Alfred**, Seminardirektor in Rotenburg, Einführung in die Psychologie. IV u. 237 S. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht 1918. ℳ 4.

Hoffmann, M. Elisabeth, Das Kinderrecht. Wegweiser für die Kinderstube. VIII u. 75 S. Paderborn, Junfermann 1918. ℳ 1,80.

Jaeger, Dr. **Johannes**, Prof., Ist Jesus Christus ein Suggestionstherapeut gewesen? Eine medizinisch-apologetische Studie. VI u. 78 S. Mergentheim, Ohlinger 1918. ℳ 1,60.

Jäger, Walter, Die St. Annenkirche und die Klosterkirchen von St. Bernhardin und St. Michael in Wilna. Mit 78 Abbildungen und 1 Plan. 100 S. Wilna, Verlag der Zeitung der 10. Armee 1918. ℳ 2.

Jahrbuch des Verbandes der Vereine kath. Akademiker zur Pflege der kath. Weltanschauung, hrsg. von Dr. Fr. X. Münch. 119 S. Köln, Generalsekretariat der Vereine kath. Akademiker 1918.

Job, Das Buch. Für das kath. Volk übersetzt und erklärt. 206 S. Stuttgart, Verlag der A.-G. Deutsches Volksblatt 1918. ℳ 0,30.

Iselin, D. E. L., Pfarrer in Riehen, Der Untergang der christlichen Kirche in Nordafrika. (Sonderabdruck aus dem Evang. Missions-Magazin 1918 Nr. 2—6.) 69 S. Basel, Missionsbuchhandlung 1918. ℳ 2.

Kaim, Emil, Stadtpfarrer, Samuel. (Alttestamentliche Predigten. H. 4.) 59 S. Paderborn, Schöningh 1918. ℳ 1,10.

Kellerhoff, P. **Richard**, O. S. B., Exhorten an die kath. Jugend in Volks- und Bürgerschulen. 185 S. Prag, Bonifatia 1918. Kr. 5,60.

Kempf, Konstantin, S. I., Zur Höhe! Eines Jesuitennovizen (Jos. Eckert, † 26. Sept. 1917 in Flandern) Ringen und Sterben. 1. u. 2. Aufl. 125 S. Freiburg, Herder 1918. ℳ 3, kart. ℳ 3,80.

Ketter, Dr. **Peter**, Bischöfl. Kaplan, Die Versuchung Christi. Nach dem Berichte der Synoptiker. (Neutestamentliche Abhandlungen. Bd. 6 H. 3.) XVI u. 140 S. Münster, Aschendorff 1918. ℳ 4.

Kinder-Missionskalender für 1919. Jg. 11. Hrsg. von der St. Petrus Claver-Sodalität für die afrikanischen Missionen. 32 S. Salzburg, Petrus Claver-Sodalität 1918. ℳ 0,50.

Kinderschutz, Der vorbeugende, in Stadt und Land. Bericht über die Kinderschutz-Tagung des Deutschen Kinderschutz-Verbandes E. V. am 21. und 22. Juni 1918 in Magdeburg. 116 S. Berlin, Heymann 1918. ℳ 4.

Kirsch, Dr. **Joh. Peter**, Univ.-Prof., Die römischen Titelkirchen im Altertum. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Bd. 9 H. 1 u. 2.) X u. 224 S. Paderborn, Schöningh 1918. ℳ 10.

Kirschner, Paul, Dr. phil., Monistische Bevölkerungspolitik und Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten. (Schriften über Wesen und Bedeutung der Kurierfreiheit. Erste Reihe 7. Heft.) 101 S. Heidelberg, Zentralverband für Parität der Heilmethoden 1918. ℳ 2,50.

Kißling, Dr. **Joh. B.**, Der deutsche Protestantismus 1817—1917. Eine geschichtliche Darstellung. Bd. 2. 1. u. 2. Aufl. XI u. 440 S. Münster, Aschendorff 1918. ℳ 6,50, geb. ℳ 7,50.

Knecht, Dr. **August**, Univ.-Prof. zu Straßburg i. E., Grundriß des Eherechts. Bearbeitet auf Grund des Codex iuris canonici. VII u. 207 S. Freiburg, Herder 1918. ℳ 3,40.

Köck, Dr. **Johann**, Univ.-Prof., Das Kongruagesetz. Gesetze, betreffend die Dotation und Ruhegenüsse des kath. Klerus. Gesetzestexte samt Durchführungsverordnungen. IV u. 82 S. Graz, Moser 1918. ℳ 1,70.

König, Dr. **Eduard**, Univ.-Prof., Kanon und Apokryphen. Eine geschichtliche Darstellung. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. Bd. 21 H. 6.) 53 S. Gütersloh, Bertelsmann 1917. ℳ 1,40.

Kothe, W., Neuorientierung in Philosophie, Ethik, Leben und Politik oder: Neue Religion. 98 S. Dresden-Weinböhla, Verlag Aurora 1918. ℳ 5.

Krane, Anna Freiin von, Die Sünderin. Ein Mysterium in fünf Bildern. 144 S. Köln, Bachem 1918. ℳ 2,40, geb. ℳ 3.

Kriegssteuergesetze 1918, Die. (Außerordentliche Kriegsabgabe. Umsatzsteuer und Luxussteuer. Steuerflucht. Errichtung eines Reichsfinanzhofes. Neuer Posttarif. Neuer Wechselstempeltarif.) 64 S. Berlin, Schwarz 1918. ℳ 1,40.

Kronenberg, Moritz, Kant. Sein Leben und seine Lehre[5]. Mit Kants Bildnis. XII u. 379 S. München, Beck 1918. ℳ 8,50.

Kuhn, Karl, Jesus Christus, Gottes Sohn, Heiland der Welt. VII u. 103 S. Rottenburg, Bader 1918. ℳ 1,60.

Leben der seligen Margareta Maria Alacoque aus dem Orden der Heimsuchung Mariä. Nach dem vom Kloster Paray-le-Monial herausgegebenen Original. 2. u. 3. Aufl. VI u. 227 S. Freiburg, Herder 1918. ℳ 3,50, geb. ℳ 4,50.

Leitner, Dr. **Martin**, Prof., Handbuch des kath. Kirchenrechts auf Grund des neuen Kodex v. 28. Juni 1917. 2. Lfg. IV u. S. 85 bis 256. Regensburg u. Rom, Pustet 1918. ℳ 3,50.

Lemme, D. **Ludwig**, Christliche Glaubenslehre. Bd. 1. VIII u. 375 S. Berlin-Lichterfelde, Runge 1918. ℳ 15, geb. ℳ 18.

Löffler, Dr. **Klemens**, Deutsche Klosterbibliotheken. (Erste Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft für 1918.) 72 S. Köln, Bachem in Komm. 1918. ℳ 1,60.

Marcus, Joseph, Geh. Justizrat, Amtsgerichtsrat a. D., Wie spare ich Gerichtskosten und Notargebühren? 129 S. Berlin, Industrieverlag Spaeth u. Linde 1918. ℳ 4.

Meinertz, Dr. **Max** und Dr. **Hermann Sacher**, Deutschland und der Katholizismus. Gedanken zur Neugestaltung des deutschen Geistes- und Gesellschaftslebens. 2 Bände. (Arbeitsausschuß zur Verteidigung deutscher u. katholischer Interessen im Weltkrieg.) Freiburg, Herder 1918. ℳ 24, geb. ℳ 29.

Mohlberg, P. **Kunibert**, O. S. B., Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung (Codex Sangall. Nr. 348). St. Galler Sakramentar-Forschungen I. Mit 2 Tafeln. (Liturgiegeschichtliche Quellen. H. 1/2.) CII u. 291 S. Münster, Aschendorff 1918. ℳ 15.

Müller, Alfons Viktor, Luther und Tauler auf ihren theologischen Zusammenhang neu untersucht. 168 S. Bern, Wyss 1918. Fr. 6.

Paffrath, P. Dr. **Tharsicius**, O. F. M., Abraham. (Alttestamentliche Predigten. H. 2/3.) 119 S. Paderborn, Schöningh 1918. ℳ 2,40.

Pichler, Wilhelm, Katechet, Katechesen für die Unterstufe der Volksschule. 1. Bdch. VIII u. 175 S. Wien, Volksbund-Verlag 1918. Kr. 5,40.

Pöschl, Dr. **Arnold**, Univ.-Prof., Kurz gefaßtes Lehrbuch des kath. Kirchenrechts auf Grund des neuen kirchlichen Gesetzbuches. Graz u. Leipzig, Moser 1918. Vollständig ℳ 11,50, geb. ℳ 15,50.

Propheten, Die, des Alten Testaments. Für das kath. Volk ausgewählt und übersetzt. 77 S. Stuttgart, Verlag der A.-G. Deutsches Volksblatt 1918. ℳ 0,15.

Radermacher, Heinrich Joseph, Religions- und Oberlehrer, Garnisonpfarrer der Festung Köln, Heimwärts aus Kriegsnot. Psychologische Erfahrungen unter Kriegsgefangenen und unter den deutschen Internierten in der Schweiz, Dänemark und Norwegen. 160 S. M.-Gladbach, Volksverein 1918. ℳ 3.

Rebholz, Joseph, Pfarrer, Der Prediger. Mit Erläuterungen für das christliche Volk. 126 S. München, Lucas-Verlag 1918. geb. ℳ 1,50.

Reichert, Dr. **J.**, Aus Deutschlands Waffenschmiede. Mit zahlreichen Bildern und Tafeln. 112 S. Berlin-Zehlendorf-West, Reichsverlag Kalkoff 1918. ℳ 2,50.

Rings, P. **Mannes**, O. P., Erziehungswerte im Rosenkranz. Rosenkranzgedanken über Jugenderziehung und Selbsterziehung. 222 S. Dülmen, Laumann 1918. ℳ 3.

Rothes, Dr. **Walter**, Anton van Dyck. Mit 56 Abbildungen. (Die Kunst dem Volke. Nr. 35.) 36 S. München, Allgem. Vereinigung für christliche Kunst 1918. ℳ 1,10.

Ruland, Dr. **Ludwig,** Univ.-Prof., Die Kriegsteuerung im Lichte der Moral. Ein Wegweiser für Seelsorger und gebildete Laien in den wirtschaftlichen Fragen der Kriegs- und Übergangszeit. 31 S. Würzburg, Selbstverlag des Verfassers, Druck der Fränkischen Gesellschafts-Druckerei 1918.

Schäfer, P. Dr. **Timotheus,** O. M. Cap., Das Eherecht nach dem Codex iuris canonici. 2. Aufl. (Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen Studium.) VIII u. 151 S. Münster, Aschendorff 1918. *M* 3,50.

Scherer, Dr. **Wilhelm,** Gymnasialprofessor, Der Völkerapostel Paulus und seine Bedeutung für die christliche Erziehung. 94 S. Regensburg, Manz 1917. *M* 1,50.

Schlosser, Fr., Geh. Oberregierungsrat, Jugendfürsorgegesetz nebst Gesetz zur Ergänzung des Arbeitsscheuengesetzes. 60 S. Berlin, Heymann 1918. *M* 1,50.

Schmidlin, Dr. **J.,** Univ.-Prof., Die christliche Weltmission im Weltkrieg. 2., neubearbeitete Aufl., hrsg. von Dr. Anton Freitag S. V. D. 152 S. M.-Gladbach, Volksverein 1918. *M* 4,50.

Schrönghamer-Heimdal, Franz, Vom Ende der Zeiten. Das Wissen vom Weltende nach Edda, Wissenschaft und Weissagung. 2., umgearb. Aufl. X u. 99 S. Augsburg, Haas u. Grabherr 1918. *M* 2 u. 10% Kriegszuschlag.

Seipel, Dr. **Ignaz,** Univ.-Prof., Die Bedeutung des neuen kirchlichen Rechtsbuches für die Moraltheologie. Akademische Antrittsvorlesung. 87 S. Innsbruck, Verlagsanstalt Tyrolia 1918. *M* 2,75.

Soiron, P. Dr. **Thaddäus,** In der Leidensschule des Herrn. (Neutestamentliche Predigten. H. 2.) 68 S. Paderborn, Schöningh 1918. *M* 1,21.

Spettmann, P. Dr. **Hieronymus,** O. F. M., Die Lehrerinnen-Ehe. 56 S. Münster, Borgmeyer u. Co. 1918. *M* 1 u. 10% Teuerungszuschlag.

Staab, Dr. **Karl,** Regens, Ergänzungen zur Moraltheologie von F. A. Göpfert. Auf Grund des neuen kirchlichen Rechtsbuches zusammengestellt. 75 S. Paderborn, Schöningh 1918. *M* 2,60.

Stach, Ilse von, Requiem. 26 S. Kempten u. München, Kösel 1918. *M* 1,50, geb. *M* 2.

Stiglmayr, Joseph, S. I., Jesuiten. Was sie sind und was sie wollen. Ein Geleitwort zu ihrer Rückkehr in die deutsche Heimat. VI u. 148 S. Freiburg, Herder 1918. *M* 1,50.

Stoeckle, A., S. I., Zur Psychologie des Glaubenszweifels. (Separatabdruck aus der Linzer Theol.-prakt. Quartalschrift 1917.) 49 S. Mergentheim, Ohlinger.

Stutz, D. Dr. **Ulrich,** Zum neuesten Stand des kath. Mischehenrechts im Deutschen Reiche. 20 S. Stuttgart, Enke 1918. *M* 1.

Tosetti, Dr. **Wilh.,** Repetent, Der Heilige Geist als göttliche Person in den Evangelien. Eine biblisch-dogmatische Untersuchung. 148 S. Düsseldorf, Schwann 1918. *M* 4,50.

Volz, D. **Paul,** Univ.-Prof., Der Prophet Jeremia. 55 S. Tübingen, Mohr 1918. *M* 1,60 zuzüglich 20% Kriegsaufschlag.

Vorwerk, Dietrich, Pfarrer, Seelenkunde des Jünglings- und Jungfrauenalters. 23 S. Schwerin, Bahn 1918. *M* 0,80.

Waibel, Dr. **A.,** Die natürliche Gotteserkenntnis in der apologetischen Literatur des zweiten Jahrhunderts. 140 S. Kempten u. München, Kösel 1916.

Wobbermin, D. **Georg,** Prof., Der gemeinsame Glaubensbesitz der christlichen Kirchen. Ein Beitrag zur interkonfessionellen Irenik. (Aus: Studien zur systematischen Theologie Th. von Haering zum 70. Geburtstag von Fachgenossen dargebracht. S. 238—261.) Tübingen, Mohr 1918. *M* 1,60.

Würz, Friedrich, Die Basler Mission am Scheidewege². 23 S. Basel, Missionsbuchhandlung 1918. *M* 0,30.

Wunderle, Dr. **Georg,** Univ.-Prof., Grundzüge der Religionsphilosophie. X u. 224 S. Paderborn, Schöningh 1918. *M* 4,50.

Zimmermann, Karl, Pfarrer, Die Einflußlosigkeit der Bibel im modernen Geschlecht. Vortrag, hrsg. auf Wunsch der Pastoralgesellschaft Winterthur. Winterthur. 62 S. Vogel 1918. *M* 2,80.

Zoepfl, Dr. **Friedrich,** Johannes Altenstaig. Ein Gelehrtenleben aus der Zeit des Humanismus und der Reformation. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. H. 36.) VII u. 72 S. Münster, Aschendorff 1918. *M* 2.

Zoepfl, Dr. **Friedrich,** Frauenwürde. Ein Jahrgang Frauenpredigten. XI u. 327 S. Freiburg, Herder 1918. *M* 4,80, kart. *M* 5,40.

Literarischer Anzeiger
der Zeitschrift „Theologie und Glaube".

Jahrgang 11 (1919), Heft 5/6.

Der ganzen Reihe Nr. 92. **Paderborn,** 10. August 1919.

Bei der Redaktion eingelaufen[1]:

Albert, F., Armeeoberpfarrer, Handbuch f. d. kath. Feldgeistlichen d. preußischen Heeres. Eine Jubiläumsgabe. XVI u. 320 S. Wilna, Verlag der Zeitung der 10. Armee 1918. ℳ 5,50.

Bauer, Stephan, Arbeiterschutz und Völkergemeinschaft. 157 S. Zürich, Art. Institut Orell Füßli 1918. Fr. 7, geb. Fr. 10.

Bernheim, Ernst, Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtschreibung. Teil 1. 233 S. Tübingen, Mohr 1918. ℳ 7.

Bitter, Franz, Pfarrer in Gelsenkirchen-Hüllen, Konvertitenführer. 30 S. Dülmen, Laumann. ℳ 0,10.

Bitter, Franz, Konvertiten-Unterricht. 216 S. Dülmen, Laumann. Kart. ℳ 3,50.

Boeckler, Hellmut, Referendar, Der rechtliche Begriff des Beichtgeheimnisses. Sein Verhältnis zur Zeugnispflicht und zu § 139 Reichsstrafgesetzbuches. (Diss.) 71 S. Druck von Adler in Greifswald 1918.

Sankt Bonifatius, Kath. Monatsschrift für die Mitglieder des Bonifatiusvereines. Hrsg. vom Bonifatiusvereine. Geleitet von P. Theodor Prokſch O. S. B. Prag, Abtei Emaus. Wird zu Anfang jedes Monats in den Kirchen Österreichs ausgeteilt. Prag, „Bonifatia". Jg. 15 Nr. 1—12.

Brandys, P. **Maximilian,** O. F. M., Kirchliches Rechtsbuch für die religiösen Laiengenossenschaften der Brüder und Schwestern nach dem neuen Gesetzbuche der heiligen Kirche erläutert. XV u. 231 S. Paderborn, Schöningh 1918. ℳ 8.

Buchmann, P. **Joh. Nep.,** O. S. B., Der schönste Tag des Lebens. Ein Erbauungsbüchlein für Erstkommunikanten[14]. Neu bearbeitet von Pfarrer P. Ambros Zürcher, O. S. B. Mit Titelbild und 19 Vollbildern im Text. 304 S. Einsiedeln, Benziger. Geb. ℳ 3,50.

Bücherwelt, Die. Zeitschrift für Literatur und Volksbüchereien. Hrsg. vom Verein vom hl. Karl Borromäus in Bonn. Erscheint monatlich. Jahrg. 15. Nr. 1—12. Köln, Komm.-Verlag Bachem. Jährlich ℳ 4 (vierteljährlich ℳ 1).

Canisiusstimmen, zugleich Stimme Mariä. Echo von Rom u. d. Herz-Jesu-Andacht. Offizielles deutsches Organ der internationalen und nationalen Marianischen Kongresse. Erscheint monatlich. Jahrg. 41 Nr. 1—12. Freiburg (Schweiz), Canisiusdruckerei 1918. Jährl. ℳ 1,50.

Cardauns, Dr. **Hermann,** Aus Luise Hensels Jugendzeit. Neue Briefe u. Gedichte. VII u. 148 S. Freiburg, Herder 1918. ℳ 4.

Cathrein, Viktor, Die christliche Demut. Ein Büchlein für alle Gebildeten. (Bücher für Seelenkultur.) VIII u. 188 S. Freiburg, Herder. ℳ 4,40.

Drinkwelder, Dr. **Otto,** S. I., Grundlinien der Liturgik. Zur Einführung in die römische Liturgie der Neuzeit. (Sammlung „Kirchenmusik".) VI u. 190 S. Regensburg u. Rom, Pustet 1912. Geb. ℳ 1,50.

Eder, Dr. **Gottfried,** Martin Vitt, ein christlicher deutscher Held (1914—1917). 39 S. München, Salvator-Verlag 1918. ℳ 0,50.

Engel, Johannes, Pfarrer, Von Kraft zu Kraft. Epistelpredigten für die Sonntage des Kirchenjahres. 2. Hälfte: Von Pfingsten bis Advent. 256 S. Breslau, Aderholz 1918. ℳ 4,80, geb. ℳ 6,50.

---

[1] Es ist der Redaktion nicht möglich, sämtliche eingesandten Schriften unter den „Besprechungen" oder unter den Rubriken „Kleine Beiträge", „Aus der Theologie der Gegenwart" usf. zu berücksichtigen und ausdrücklich zu erwähnen. Alle eingeschickten Werke werden an dieser Stelle aufgeführt; ihre Aufnahme in diesen „Literarischen Anzeiger" ist nach Umständen als Ersatz für eine Besprechung anzusehen. In keinem Falle kann eine Rücksendung der Einläufe erfolgen. Wo die näheren Bezeichnungen fehlen, ist als Format 8⁰ und als Erscheinungsjahr 1919 zu ergänzen.

Fahrner, Dr. **Ignaz,** Generalvikar, Das Eherecht im neuen kirchlichen Gesetzbuche nebst einem Anhang mit den für die Diözese Straßburg geltenden eherechtlichen Ausführungsbestimmungen. (Separatabdruck aus dem „Straßburger Diözesanblatt" Nr. 3/4 1918.) 47 S. Straßburg, Le Roux.

Federer, Heinrich, Das Wunder in Holzschuhen. Geschichten aus der Urschweiz. 67 S. Freiburg, Herder. ℳ 1,50.

Federer, Heinrich, Eine Nacht in den Abruzzen. Mein Tarcisius-Geschichtlein. 63 S. Freiburg, Herder 1918. ℳ 1,50.

Federer, Heinrich, In Franzens Poetenstube. Umbrische Reisekapitel. III u. 89 S. Freiburg, Herder 1918. ℳ 1,50.

Förster, Fr. W., Politische Ethik und politische Pädagogik. Dritte, stark erweiterte Auflage der „Staatsbürgerlichen Erziehung". XVI u. 525 S. München, Reinhardt 1918. ℳ 12.

Gihr, Dr. **Nikolaus,** Subregens am Priesterseminar in St. Peter, Die heiligen Sakramente der kath. Kirche. Bd. 1³. (Theolog. Bibliothek.) XII u. 552 S. Freiburg, Herder 1918. ℳ 13, geb. ℳ 16.

Göller, Dr. **Emil,** Univ.-Prof., Das Eherecht im neuen kirchlichen Gesetzbuch*. 81 S. Freiburg, Herder 1918. ℳ 2,20.

Glaube und Arbeit. Katholisch-soziale Monatsschrift. Hrsg. vom Kartellverband der kath. Arbeitervereine West-, Süd- und Ostdeutschlands. Jährlich 12 Hefte — je am 15. des Monats — Jg. 2 (1918) Nr. 1—12. München, Leohaus, Hauptstelle kath.-sozialer Vereine e. V. Jährlich ℳ 6.

Grumann, Anton, Rektor, Die Geschichte vom hölzernen Bengele lustig und lehrreich für kleine und große Kinder. Nach C. Collodi deutsch bearbeitet. Mit 77 Bildern. XII u. 257 S. Freiburg, Herder 1918. ℳ 2,60, geb. ℳ 3,30.

Handweiser, Literarischer. Begründet von Franz Hülskamp und Hermann Rump. In neuer Folge herausgegeben von Lateinschulrektor a. D. Ernst M. Roloff zu Freiburg i. Br. Herder. 54. Jahrg. — 1918. Jährlich 12 Nummern ℳ 7.

Heidenkind, Missions-Jugendschrift mit Bildern. Ein Vergißmeinnicht f. d. Jugend z. Besten armer Heidenkinder. Erscheint am 1. u. 15. jeden Monats. Jahrg. 31. St. Ottilien (Oberb.), Missionsverlag. Preis jährlich ℳ 1,50.

Heilmaier, Ludwig, Katechet, Der Moralunterricht i. d. franz. Laienschule. (Religionspädagogische Zeitfragen. Nr. 3.) VIII u. 112 S. Kempten u. München, Kösel 1918.

Heller, Nikolaus, Memento. Armenseelenbuch, den Heimgegangenen zur Tröstung, den Hinterbliebenen zur Aufrichtung. IV u. 430 S. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. Manz 1918. ℳ 2,80, geb. ℳ 4.

Hilling, Dr. **Nikolaus,** Univ.-Prof., Die deutschen Reichsgesetze über religiöse Toleranz und konfessionelle Parität. 111 S. 1917. ℳ 1,60. — Die grundlegenden Gesetze des Preußischen Staatskirchenrechts. 69 S. 1917. ℳ 1. — Die Vereinbarungen zwischen dem Heiligen Stuhle und den Regierungen über die Neueinrichtung der Diözesanverfassung im Deutschen Reiche (mit Ausnahme Bayerns). 104 S. 1918. ℳ 1,50. — Die preußischen Gesetze über die Vermögensverwaltung der kath. Kirche. 98 S. 1918. ℳ 1,50. (Quellensammlung für das geltende Kirchenrecht. Heft 11—14.) Bonn, Hanstein.

Hohoff, Wilhelm, Zur Geschichte des Wortes und Begriffes „Kapital". Aus: Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Bd. 14 S. 554—574. Berlin, Stuttgart u. Leipzig 1918.

Hommerich, Dr. **August,** Hauptredakteur, Deutschtum und Schiedsgerichtsbarkeit. Ein geschichtlicher Beitrag zu einer großen Gegenwarts- und Zukunftsfrage. Mit einem Vorwort von Geh. Justizrat Prof. Dr. Philipp Zorn. (Das Völkerrecht. H. 3.) XIV u. 89 S. Freiburg, Herder 1918. ℳ 2,50.

Huebner, Margarete, Untersuchungen über das Naturrecht in der altchristlichen Literatur, besonders des Abendlandes, vom Ausgange des 2. Jahrhunderts bis Augustin. (Diss.) XI u. 82 S. Bonn, Georgi 1918.

Huemer, P. **Blasius,** O. S. B., Die Salzburger Benediktiner-Kongregation 1641—1808. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens. Heft 9.) XIV u. 158 S. Münster, Aschendorff 1918. ℳ 5.

Jahrbuch, Philosophisches, der Görres-Gesellschaft. Unter Mitwirkung von Dr. Jos. Pohle und Dr. Chr. Schreiber hrsg. von Professor Dr. Const. Gutberlet. Jährlich 4 Nrn. Jg. 1918 Bd. 31 Nr. 1—4. Fulda, Kommissionsverlag Fuldaer Aktiendruckerei. Jährlich ℳ 9.

Jansen, P. Bernhard, S. I., Die Lehre Olivis über das Verhältnis von Leib und Seele. (Nach Cod. Vat. Lat. 1116.) Sonderabdruck aus „Franziskanische Studien", Jg. 5 H. 3/4. 49 S. Münster, Aschendorff 1918.

Josten, Pfarrer in Witten, Wie machen wir unserer heranwachsenden Jugend die Bibel lieb? 2. Aufl. 43 S. Witten, Westdeutscher Luther-Verlag.

Jugendpflege. Monatsschrift zur Pflege der schulentlassenen katholischen Jugend. Schriftleitung: Dr. Ludwig Schiela, München. Jg. 5 (1918) H. 1—12. München, Pestalozzistr. 1. Verlag der Hauptstelle kath.-soz. Vereine E. V. Jährl. ℳ 6, Einzelnummer ℳ 0,60.

Jünger, Karl, Katholisch-sozialistische Mittelstandsbewegung. Eine neue Gefahr im deutschen Katholizismus. 67 S. Bonn, Falkenroth 1918. ℳ 2.

Jungfrauen-Verein, Der. Organ für die Leiter kath. weibl. Jugendvereine. Ersch. sechsmal jährlich. Jahrg. 8 (1918) Nr. 1—6. Bochum, Verbandsverlag weiblicher Vereine GmbH. Komm.-Verlag der Bonifacius-Druckerei in Paderborn. Preis jährlich ℳ 2,50.

Ketter, Dr., Bischöfl. Geheimsekretär in Trier, Sind die Berichte der Evangelien über die Gefangenschaft u. Hinrichtung Johannes des Täufers historisch glaubwürdig? (Aus: Pastor bonus 1917/18. S. 433—447.) Trier, Paulinus-Druckerei 1918.

Korrespondenzblatt für den katholischen Klerus Österreichs. Begr. von B. A. Egger, red. von Roman G. Himmelbauer, Chorherren von Klosterneuburg. Erscheint am 10. und 25. jeden Monats. 37. Jg. 1918 Nr. 1—9, 11—13, 15, 16, 18, 19, 22, 24. Wien V. Nikolsdorfergasse 7—11, Carl Fromme GmbH. Preis für Österreich-Ungarn, Bosnien und Herzegowina mit Postversendung K. 9.

Krebs, Dr. Engelbert, Völkergeschicke und Gerechtigkeit Gottes. Rede. 22 S. Freiburg, Herder. ℳ 0,80.

Linneborn, Dr. Johannes, Prof., Grundriß des Eherechts nach dem Codex iuris canonici. XIX u. 499 S. Paderborn, Schöningh. ℳ 12.

Mädchenbildung auf christl. Grundlage. Organ der Abt. f. höhere Mädchenbildung des Vereins kathol. deutscher Lehrerinnen. Zugleich Organ des Vereins kathol. Oberlehrerinnen u. des Hildegardisvereins. Hrsg. von Mitgliedern d. Vereins kathol. deutscher Lehrerinnen. Jg. 14 (1918) Nr. 1—12. Paderborn, Ferdinand Schöningh. Preis des Jahrgangs (12 Hefte) ℳ 5.

Malworm, Jos., z. Z. Garnisonpfarrer, Bausteine der Evangelien zur Begründung einer Evangelienharmonie. 142 S. Magdeburg, Eilers 1918. ℳ 4.

Maria Immaculata. Monatsblätter d. Missionare Oblaten d. Unbefleckten Jungfrau Maria. Organ des Marian. Missions-Vereins. Jg. 25 (1917/18) H. 1—15. Verlag der deutschen Ordensprovinz der Oblaten M. I. Hünfeld b. Fulda, St. Bonifatiuskloster. Jährl. ℳ 2.

Monatsblätter f. d. kath. Religionsunterricht an höh. Lehranstalten. Unter Mitw. von Fachgenossen hrsg. von Dr. J. Hoffmann, Dr. P. Junglas u. Dr. Karl Kastner. Jahrg. 19 H. 1—12. Köln, Bachem. Halbj. ℳ 4.

Monatshefte. Vereinsorgan d. Erzbruderschaft U. l. Frau vom hlst. Herzen u. der Genossenschaft der Missionare vom hlst. Herzen Jesu. Hrsg. v. den Missionaren vom hlst. Herzen Jesu. Hiltrup b. Münster i. W. Jahrg. 35 H. 1—12. Pr. des Jahrg. ℳ 2.

Monatsschrift, Theol.-prakt. Zentral-Organ d. kath. Geistlichkeit Bayerns. Redig. von Dr. G. Pell, Prof. u. Dr. L. H. Krick, Domkap. Bd. 28 H. 1—12. Passau, Kleiter in Komm. Jährl. ℳ 8.

Müller, Maria, Emmy Giehrl (Tante Emmy). Ihr Leben, Leiden, Lieben. Mit 8 Bildern. VIII u. 172 S. Freiburg, Herder 1917. ℳ 2,60.

Pastoralblatt, Kölner, Monatsschr. f. kath. Theol. u. Seelsorge, hrsg. v. F. J. Peters u. Dr. G. Sufen, Prof. am Erzbischöfl. Priesterseminar zu Köln. Monatlich erscheint eine Nummer. 52 Jg. 1918 Nr. 1—12. Köln, Bachem. Jährlich im Buchhandel ℳ 4,50; bei der Post halbjährlich ℳ 2,25.

Peitz, Wilhelm, S. I., Liber Diurnus. Beiträge zur Kenntnis der ältesten päpstlichen Kanzlei vor Gregor dem Großen. I. Überlieferung des Kanzleibuches und sein vorgregorianischer Ursprung. (Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philos.-hist. Kl., Bd. 185 Abh. 4.) X u. 144 S. Wien, Hölder in Komm. 1918. ℳ 5,80.

Pesch, Heinrich, S. I., Ethik und Volkswirtschaft. (Das Völkerrecht. H. 4/5.) 164 S. Freiburg, Herder 1918. ℳ 4.

Pesch, Joh., Rektor, Von unsern Feldgrauen. 56 S. Dülmen, Laumann.

Pfaff, Paul, Gesetzeskunde. Zusammenstellung kirchlicher u. staatlicher Verordnungen für die Geistlichkeit des Bistums Rottenburg. Zweite Aufl., bearb. von Subregens Dr. J. B. Sproll. Bd. 1 u. 2. Rottenburg, Bader 1908 u. 1918. Jeder Band ℳ 10,40, geb. ℳ 12,60.

Pohle, Dr. Jos., Univ.-Prof., Soldatentod und Märtyrertod. Eine neue Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung der Lehre des hl. Thomas von Aquin. VII u. 192 S. Paderborn, Schöningh 1918. ℳ 4,20.

Quartalschrift, Theologisch-praktische. Hrsg. von den Professoren der bischöfl. theol. Diöz.-Lehranstalt zu Linz. Jährlich 4 Hefte. Jahrg. 71 (1918) Heft 1—4. Linz, Haslinger in Komm. Preis für den Jahrg. ℳ 6,48.

Ratgeber, Literarischer, der Bücherwelt. Des Musterkatalogs für kath. Volks- und Jugendbüchereien vierte, stark erweiterte Auflage, hrsg. von der Redaktion der Bücherwelt. V u. 317 S. Bonn, Borromäusvereinsverlag 1918.

Reinhard, Dr. **Wilh.**, Repetitor am Konvikt zu Freiburg, Das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen nach den Briefen des Apostels Paulus. (Freiburger theologische Studien. H. 22.) XV u. 164 S. Freiburg, Herder 1918. ℳ 4,50.

Revue, Theologische. In Verb. mit der kath.-theol. Fakultät zu Münster u. unter Mitwirkung vieler anderer Gelehrten hrsg. von Prof. Dr. Diekamp. Halbj. 10 Nrn. für ℳ 5. 4°. Jg. 17 Nr. 1—20. Münster, Aschendorff.

Ries, Dr. **Joseph**, Regens, Die Mischehe eine ernste Pastorationssorge. (Hirt und Herde. Beiträge zu zeitgemäßer Seelsorge. H. 3.) 75 S. Freiburg, Herder 1918. ℳ 1,70.

Scharnagl, Dr. **A.**, Hochschulprofessor, Das neue kirchliche Gesetzbuch. Eine Einführung mit besonderer Berücksichtigung des bayerischen Rechts. 2., verm. Aufl. 142 S. München u. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. Manz 1918. ℳ 2,50.

Schreiber, Dr. **Georg**, Univ.-Prof., Mutter und Kind in der Kultur der Kirche. Studien zur Quellenkunde und Geschichte der Karitas, Sozialhygiene und Bevölkerungspolitik. Mit zwei Bildern. XX u. 160 S. Freiburg, Herder 1918. ℳ 6.

Schriften des Neuen Testamentes, Die, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt. Hrsg. von Proff. D. Dr. W. Bousset und W. Heitmüller. 3., verb. u. verm. Aufl. Bd. 1. 3. 4. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht 1916.

Schultze, Dr. **Alfred**, Univ.-Prof., Stadtgemeinde und Reformation. Eine Antrittsvorlesung in erweiterter Fassung. (Recht u. Staat in Geschichte u. Gegenwart. 11.) 51 S. Tübingen, Mohr 1918. ℳ 1,80, zuzüglich 20% Kriegsaufschlag.

Sommers, Paul, Prof., Um den Lehrstuhl Christi geschart. Sonntagspredigten für die heranwachsende, insbesondere die studierende Jugend. VIII u. 298 S. Paderborn, Schöningh 1918. ℳ 5,50.

Spahn, Dr. **Martin**, Die Großmächte. Richtlinien ihrer Geschichte, Maßstäbe ihres Wesens. Mit sechs farbigen Karten. 257 S. Berlin u. Wien, Ullstein u. Co. 1918. ℳ 5,50.

Stapper, Dr. **Richard**, Univ.-Prof., Die Verwaltung der heiligen Eucharistie nach dem neuen kirchlichen Gesetzbuche. 82 S. Straßburg, Le Roux. ℳ 0,80.

Thilo, Martin, Lic. theol., In welchem Jahre geschah die sog. syrisch-efraemitische Invasion und wann bestieg Hiskia den Thron? Beilage zur „Chronologie des Alten Testamentes". Mit einer Tafel im Text. 24 S. Barmen, Klein in Komm. 1918. ℳ 1,20.

Vorstandsblätter für kath. Jungfrauenvereine. Schriftleitung: Generalsekretär Klens, Bochum. Erscheint sechsmal jährlich. Jg. 7 (1918) Nr. 1—6. Bochum, Verbandsverlag weiblicher Vereine GmbH. Preis jährlich ℳ 0,60 (3 und mehr Expl. ℳ 0,50).

Waitz, Dr. **Sigmund**, Weihbischof, Meßopfer und Weltgericht. Predigt zum Feste der Engelweihe in Einsiedeln 1918. 30 S. Einsiedeln, Benziger. ℳ 0,55.

Zeitschrift für christl. Erziehungswissenschaft. Organ f. wissensch. Pädagogik, Schulpraxis und Schulpolitik. Mit Unterstützung von Hofrat Willmann (Leitmeritz) hrsg. von J. Pötsch und A. Stroh. Erscheint monatlich einmal. Jg. 11 Heft 1—12. Paderborn, Schöningh. Preis halbjährlich ℳ 4.

Zeitschrift für Missionswissenschaft. In Verbind. m. Prof. Dr. Meinertz, P. Schwager u. P. Streit hrsg. von Prof. Dr. Schmidlin. Jährl. 4 Hefte. Jg. 8 (1918). Münster, Aschendorff. Jährl. ℳ 6,60.

Literarischer Anzeiger

der Zeitschrift „Theologie und Glaube".

Jahrgang 11 (1919), Heft 7/8.

Der ganzen Reihe Nr. 93. **Paderborn,** 15. **November** 1919.

Bei der Redaktion eingelaufen[1]:

Archiv für katholisches Kirchenrecht. Mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Österreich-Ungarn u. die Schweiz. Begründet von Moy de Sons. Fortges. von F. H. Vering und F. Heiner. Hrsg. von Dr N. Hilling. Jährlich 4 Hefte. Bd. 98 (Vierte Folge Bd. 6). Mainz, Kirchheim u. Co. Preis jährlich 15 *M*.

Beiträge zur Geschichte von Stadt und Stift Essen. Hrsg. von dem Historischen Verein für Stadt und Stift Essen. Heft 37. 271 S. Essen, Fredebeul u. Koenen 1918.

Berger, Dr. **Richard,** Die russische Revolution. 48 S. M.-Gladbach, Volksverein 1918. *M* 0,60.

Beßler, Willibrord, O. S. B., Der junge Redner. Einführung in die Redekunst. Mit 28 Bildern. XII u. 368 S. Freiburg, Herder 1918. Geb. *M* 7,40.

Bödiker, Ottilie, Eucharistische Funken. Blütenlese frommer Gedanken und Gespräche zu Füßen Jesu im allerhl. Altarssakrament. Aus dem Italienischen übersetzt. VII u. 139 S. Freiburg, Herder 1918. Geb. *M* 2,60.

Brandt, Berthold, Postinspektor, Religion und Staat. Eine Begründung ihrer Trennung. 20 S. Kiel, Haase u. Co. 1918.

Bredt, Dr. **Joh. Viktor,** Univ.-Prof., Die Trennung von Kirche und Staat. Rechtsgutachten für das Konsistorium der französisch-reformierten Kirche in Berlin. 68 S. Berlin, Gsellius. *M* 1,75.

Codex iuris canonici, Der neue, und die Wiener Diözesanbestimmungen. Hrsg. vom Fürsterzbischöflichen Ordinariate. 131 S. Wien, Selbstverlag des Ordinariats 1918.

Dennert, Dr. **E.,** Professor, Der Unterricht in der Biologie. Teil 1 u. 2. (Ratgeber für deutsche Lehrer und Erzieher. 1. Reihe 9. Bd.) Langensalza, Beltz 1912.

Deubig, Georg, Pfarrer, Betrachtungen für die Jugend, hauptsächlich zum Gebrauche für die öftere Kommunion unter Zugrundelegung des Katechismus und der Biblischen Geschichte[2]. 564 S. Limburg, Steffen 1916. *M* 1, geb. *M* 1,80.

Deubig, Georg, Exerzitien-Vorträge für die Jugend[2]. 266 S. Limburg, Steffen 1918. *M* 3, geb. *M* 3,80.

Deubig, Georg, Pfarrer, Gebet- und Kommunionbüchlein für die Mittelstufe der Volksschule (4. u. 5. Schuljahr). 220 S. Limburg, Steffen 1917. Geb. *M* 0,85.

Deubig, Georg, Gebet- und Kommunionbüchlein für die Kinder der drei unteren Volksschulklassen. 107 S. Limburg, Steffen 1917. Geb. *M* 0,50.

Deubig, Georg, Fünfzehn Kommunionandachten für die Kinder der Mittelstufe der Volksschule. 78 S. Limburg, Steffen 1918. *M* 0,25.

Deubig, Georg, Zehn Kommunionandachten für die Kinder der drei unteren Volksschulklassen. 43 S. Limburg, Steffen 1917. *M* 0,20.

Deubig, Georg, Weg zum Herzen des Heilandes. Betrachtungen hauptsächlich zum Gebrauche für die öftere Kommunion[2]. 624 S. Limburg, Steffen 1917. *M* 2,50, geb. *M* 3,50.

Dibelius, Lic. Dr. **Otto,** Pfarrer, Die Trennung von Kirche und Staat. (Die neue Zeit. Heft 1.) 30 S. Berlin, Schriftenvertriebsanstalt.

Dölger, Dr. **Franz Joseph,** Univ.-Prof., Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis. Mit einer

---

[1] Es ist der Redaktion nicht möglich, sämtliche eingesandten Schriften unter den „Besprechungen" oder unter den Rubriken „Kleine Beiträge", „Aus der Theologie der Gegenwart" usf. zu berücksichtigen und ausdrücklich zu erwähnen. Alle eingeschickten Werke werden an dieser Stelle aufgeführt; ihre Aufnahme in diesen „Literarischen Anzeiger" ist nach Umständen als Ersatz für eine Besprechung anzusehen. In keinem Falle kann eine Rücksendung der Einläufe erfolgen. Wo die näheren Bezeichnungen fehlen, ist als Format 8° und als Erscheinungsjahr 1919 zu ergänzen.

Karte. (Liturgiegeschichtliche Forschungen. H. 2.) X u. 150 S. Münster, Aschendorff 1918. ℳ 8.

Dörfler, Peter, Das Geheimnis des Fisches. Eine frühchristliche Erzählung. 81 S. Freiburg, Herder 1918. Geb. ℳ 1.50.

Dresel, Dr. **Ernst Gerhard,** Privatdozent, Soziale Fürsorge. Eine Übersicht für Studierende und sozial Tätige. 225 S. Berlin, Karger 1918. ℳ 11, geb. geb ℳ 13,50.

Eger, Dr **Heinrich,** Experimentelle Psychologie. Ausgewählte Kapitel für die Zwecke der Pädagogik und Heilpädagogik. 6 Vorträge. (Aktuelle Fragen aus der Pädagogik der Gegenwart. Bd. 9.) IV u. 111 S. Langensalza, Beltz 1915.

Feldmann, Dr. **Joseph,** Prof., Italienische Predigten. Im Auftrage der Kirchlichen Kriegshilfe Paderborn hrsg. 456 S. Paderborn, Bonifacius-Druckerei 1918.

Finke, Dr. **Heinrich,** Prof., Über Friedrich und Dorothea Schlegel. (2. Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft. 1918.) 119 S. Köln, Bachem in Komm. ℳ 2,40.

Franziskus-Stimmen. Religiöse Monatsschrift. Hrsg. von Mitgliedern des Franziskanerordens. Jg. 2. 200 S. Paderborn, Bonifacius-Druckerei 1918. Preis des Jahrgangs ℳ 3, 10 Stück à ℳ 2.

Frau, Die christl., Ztschr. für höh. weibliche Bildung und christl. Frauentätigkeit in Familie und Gesellsch. Zugleich Organ d. kathol. Frauenbundes. Hrsg. vom Karitasverband f. d. kathol. Deutschland. Jährl. 12 Hefte für ℳ 6. Jahrg. 16. H. 1—12 Freiburg, Karitasverband.

Gesenius, Wilh., Hebräische Grammatik. 29. Auflage, mit Benutzung der von E. Kautzsch bearbeiteten 28. Auflage verfaßt von G. Bergsträßer. Mit Beiträgen von M. Lidzbarski. Teil 1: Einleitung, Schrift- und Lautlehre. VI u. 166 S. Leipzig, Vogel 1918. ℳ 3.

Goldschmidt, Franz, Der Kulturkampf in Frankreich[2]. XIX u. 238 S. Mergentheim, Ohlinger 1918. ℳ 4,80.

Haggeney, Karl, S. I., Im Heerbann des Priesterkönigs. 7. (Schluß-) Teil: Ehret Gott und seine Heiligen (Die Festtage des Kirchenjahres II). 1. u. 2. Aufl. VII u. 418 S. Freiburg, Herder 1918. ℳ 5,20, kart. ℳ 6,20.

Heiler, Dr. **Friedrich,** Privatdozent, Luthers religionsgeschichtliche Bedeutung. Probevorlesung 31 S. München, Reinhardt 1918. ℳ 1,50.

Heimbucher, Dr **Max,** Willst Du Dich nicht auch gesund beten? Eine Aufklärung über die „Christliche Wissenschaft" und die „Scientisten". IV u. 85 S. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. Manz. ℳ 2.

Herzberg, Isak, Lehrer der Synagogengemeinde zu Bromberg, „Mein Judentum". Die hauptsächlichsten unterscheidenden Merkmale des Judentums und des Christentums. V u. 34 S. Leipzig, Kaufmann 1918.

Hockenmaier, P. **Fructuosus,** O. F. M., Wie kannst du betrachtend beten? (Sonderabdruck aus: „Der beichtende Christ".) 32 S. München, Pirmer. ℳ 0,25.

Hohenlohe, P. **Constantin,** O. S. B., Beiträge zum Einflusse des Kanonischen Rechtes auf Strafrecht und Prozeßrecht. VII u. 71 S. Innsbruck, Verlagsanstalt Tyrolia 1918.

Jatsch, Dr. **Joseph,** Univ.-Prof., Das Evangelium der Wahrheit und die Zweifel der Zeit. Apologetische Vorträge zu den Sonntagsevangelien des Kirchenjahres. Bd 1 u. 2. Freiburg, Herder 1918. Beide Bände ℳ 11, kart. ℳ 13.

Jellouschek, Dr **Karl Joh.,** O. S. B., Privatdozent, Des Nicolaus e Mirabilibus O. Pr. Abhandlung über die Prädestination. Nach dem Cod. 1566 der Wiener Hofbibliothek hrsg. VIII u. 67 S. Wien, Mayer u. Co. 1918. Kr. 5.

Kassiepe, P. **Max,** O. M. I., Gedächtnis- und Bekenntnisfeier für die Heimkehr unserer Krieger und den Anfang einer neuen Zeit. Predigtentwürfe und praktische Winke im Auftrage der Missionskonferenz herausgegeben. (Als Manuskript gedruckt.) 64 S. Neuß, Druck der Gesellschaft für Buchdruckerei.

Kirchenzeitung, Schweizerische. Redig. von Msgr. A. Meyenberg u. Dr. V. v. Ernst, Prof. der Theol. in Luzern. Erscheint jeden Donnerstag. Jg. 1918 Nr. 1—52. Luzern, Räber u. Cie. Preis für die ganze Schweiz: Jährlich durch die Expedition Fr. 6,80; halbjährlich durch die Post Fr. 3.60, durch die Expedition Fr. 3.60. Für das Ausland: durch die Expedition jährlich Fr. 9,80.

Kloß, Petrus, O. S. B., Was ich unter Palmen fand. Aus dem Skizzenbuch eines Orientfahrers. 2. u. 3. Aufl. IX u. 156 S. Freiburg, Herder 1918. ℳ 2,80, kart. ℳ 3,60.

Knor, Johann, Pfarrer, Krankenbibel. 125 S. Limburg, Steffen 1918. ℳ 0,65.

König, Dr. Eduard, Geheimrat, Das Obergutachten im Gotteslästerungsprozeß Fritsch. 66 S. Dresden, Ader u. Borel 1918. ℳ 2 u. 10% Zuschlag.

Koeniger, Dr. Albert Michael, Prof., Grundriß einer Geschichte des kath. Kirchenrechts. 91 S. Köln, Bachem. ℳ 3,20, geb. ℳ 4,20.

Kolb, Viktor, S. I., Kurzer Abriß der Tugendlehre nach dem hl. Kirchenlehrer Thomas von Aquin. X u. 182 S. Wien, Mayer u. Co. 1918. ℳ 4,40.

Kutter, Hermann, Von der Gottlosigkeit des Menschen im Bösen. 72 S. Basel, Kober 1918. ℳ 1,25.

Kutter, Hermann, Von der Gottlosigkeit des Menschen im Guten. 78 S. Basel, Kober 1918. ℳ 1,25.

Landersdorfer, P. Dr. S., O. S. B., Der *Βάαλ τετράμορφος* und die Kerube des Ezechiel. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Bd. 9 H. 3.) VIII u 68 S. Paderborn, Schöningh 1918. ℳ 4,60.

Laros, Dr. M., Das Glaubensproblem bei Pascal. 192 S. Düsseldorf, Schwann 1918. ℳ 6,50.

Lehmen, Alfons, S. I., Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage. 4 (Schluß-) Band: Moralphilosophie. 3., verb. u. verm Aufl., hrsg. von Viktor Cathrein S. I. XIX u. 370 S. Freiburg, Herder. ℳ 9, geb. ℳ 11,60.

Lehmkuhl, Aug., S. I, Quaestiones praecipuae morales novo iuri canonico adaptatae[2]. VI I u. 99 S. Freiburg, Herder 1918. ℳ 2.

Louis, Peter Joseph, Die Vorstufen der erzbischöflichen Wahlkapitulationen zu Köln im 14. Jahrh. (Dissertation.) 48 S. Aachen, Xaverius-Verlag 1918. ℳ 0,50.

Marcuse, Oswald, Justizrat, und Friedhofsdirektor **Georg Hannig,** Die Feuerbestattung Eine geschichtlich-ästhetische Betrachtung nebst einem Abriß über vorbildliche Urnenbeisetzungsstätten. 32 S. Text und 30 Abbildgn. Braunschweig. Huch u. Co. 1917. ℳ 2.

Messer, August, Glauben und Wissen. Geschichte einer inneren Entwicklung. 169 S. München, Reinhardt. ℳ 7,20, geb. ℳ 9,60.

Meyenberg, A., Prof., Democratia christiana. Christliche Demokratie. Eine Sammlung von Predigten über soziale Fragen. 1. Folge. 95 S. Luzern, Räber. Fr. 1,50.

Monatsschrift f. Geschichte u. Wissenschaft d. Judentums. Hrsg. v. Dr. M. Braun. Jg. 62 H. 1—12. Breslau, Koebner 1918. Pr. f. d. Jg. ℳ 10.

Mumbauer, Joh., Der Dichterinnen stiller Garten. Aus der Geschichte der Freundschaft Marie von Ebner-Eschenbachs mit Enrica von Handel-Mazzetti. Mit 2 Bildern. 90 S. Freiburg, Herder 1918. ℳ 1, kart ℳ 1,60.

Natorp, Paul, Hermann Cohen als Mensch, Lehrer und Forscher. Gedächtnisrede, gehalten in der Aula der Universität Marburg, 4. Juli 1918. (Marburger Akademische Reden. Nr. 39.) 30 S. Marburg, Elwert 1918.

Nikel, Dr. Joh., Univ.-Prof., Ein neuer Ninkarrak-Text. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Bd. 10 H. 1.) 64 S. Paderborn, Schöningh 1918. ℳ 4.

Nist, Jakob, Pfarrer, Gib mir dein Herz. Herz-Jesu-Predigten. 153 S. Limburg, Steffen 1918. ℳ 2, geb. ℳ 3.

Pastoralblatt, Schlesisches. Monatlich eine Nummer. Jg. 1918 Nr. 1—12. Breslau, Aderholz. ℳ 3 für das Halbjahr.

Pharus. Kath. Monatsschrift für Orientierung in der gesamten Pädagogik. Hrsg. v. d. Pädagogischen Stiftung Cassianeum Donauwörth. Jg. 8 (1917) Nr. 1—12. Donauwörth, Auer. Preis halbjährlich ℳ 4. Einzelnes Doppelheft ℳ 2.

Pichler, Wilhelm, Päpstl. Ehrenkämmerer, Katechesen für die Unterstufe der Volksschule. Bdch. 1 Liefg. 2. IV u. S. 177 bis 267. Wien, Volksbund-Verlag 1918.

Pillai, A. Raman, Herr Lic. Schomerus und Indien. 8 S. Göttingen, Hubert u. Co. 1918.

Platons Briefe, übersetzt und erläutert von Otto Apelt. (Philos. Bibliothek. Bd. 173.) 154 S. Leipzig, Meiner 1918. ℳ 4,40, geb. ℳ 5,60.

Platons Dialoge, übersetzt und erklärt von Otto Apelt. Kratylos. 158 S. ℳ 4,50, geb. ℳ 6,70. — Protagoras. 147 S. ℳ 4, geb. ℳ 5,20. — Euthydemos. 107 S. ℳ 3, geb. ℳ 3,80. (Philos. Bibliothek. Bd. 174. 175. 176.) Leipzig, Meiner 1918.

Polifka, P. Johannes, C. Ss. R., Die Gnadenbilder der allerseligsten Jungfrau Maria in Wien. Eine Maiandacht. VI u. 278 S. Graz u. Wien, Verlagshandlung „Styria“ 1918. ℳ 4.

Prana-Bibliothek. Vorträge über praktischen Okkultismus. Hrsg. von Joh. Balzli. Leipzig, Theosophisches Verlagshaus. Heft 1: Im Vorhofe des Okkultismus. Von H P. Blavatsky. ℳ 1 — H. 2: Das Problem des Zölibats vom Standpunkte des Okkultismus Von Joh. Balzli. ℳ 1. — H. 3: Lust und Schmerz. Von Mabel Collins. Übers. von Franz Hartmann. ℳ 0,80. — H. 4: Grüne Blätter. Von Mabel Collins. ℳ 0,80. — H. 5: Die telenergetischen Beziehungen zwischen Mann und Weib. Von Paulk-Kemski. ℳ 0,80. — H. 6: Die Esoterik in Wagners „Tannhäuser“. Von M. Heindel. ℳ 1. — H. 7: Eurhythmie. Von Joh. Balzli. ℳ 0,80. — H. 8: Was ist Psychokratie? Von Paulk-Kemski. ℳ 1.

Priester und Mission. 1. Folge. Jahrbuch 1918 der Missionsvereinigung für Priester der Erzdiözese Köln. Im Auftrage des Vorstandes hrsg. von Dr. L. Mergentheim und Dr. P J. Louis. 94 S. Aachen, Xaveriusverlag 1918. ℳ 2,50.

Scherer, Jakob, Pfarrer, Vergißmeinnicht der katholischen Frau. 79 S. Einsiedeln, Benziger 1918. ℳ 0,60.

Schmitt, Dr. **Jakob,** Prälat, Des Priesters Heiligung. Erwägungen für Seelsorger. Hrsg. von Dr. Wilhelm Burger, Stadtpfarrer in Freiburg. VIII u. 346 S. Freiburg, Herder 1918. ℳ 6,50, kart. ℳ 7,50.

Schneider, D. J., Pfarrer, Was leistet die Kirche dem Staat und dem Volk. Vortrag, gehalten auf der August-Konferenz in Berlin am 22. Aug. 1918. 2. Aufl. Gütersloh, Bertelsmann. ℳ 1,20.

Schofer, Dr. **Joseph,** Die Klosterfrage im Großherzogtum Baden. Ein Beitrag zur kirchenpolitischen Geschichte. 47 S. Karlsruhe, Badenia 1918. ℳ 0,50.

Schütz, Wolfgang, Das Alt-Berliner Grabmal 1750 bis 1850. Hundert Aufnahmen und Vermessungen. Kunstgeschichtlich eingeleitet von Hans Mackowsky. 189 S. Berlin, Cassirer 1917. ℳ 7, geb. ℳ 9.

Schulte, Dr. **Adalbert,** Prof., Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testamente. 459 S. Limburg, Steffen 1918. ℳ 8,80, geb. ℳ 11.

Sleidan, G. O., „J K. U.“ Internationale Betätigungen des deutschen Katholizismus im Weltkrieg. 40 S. Berlin, Säemann-Verlag 1918. ℳ 1,50.

Spengler, Oswald, Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte. Bd. 1: Gestalt und Wirklichkeit. XVI u. 639 S. Wien u. Leipzig, Braumüller 1918. ℳ 20.

Steiner, Dr. **Rudolf,** Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten? 1. Teil. 8.—11. Tausend. Durch ein ausführlicheres Nachwort erweitert. XII u. 214 S. Berlin, Philosophisch-Antroposophischer Verlag 1918. ℳ 5.

Steinmetzer, Dr. **Fr. X.,** Univ.-Prof., Der heilige Petrus. Nach den Angaben des N.-Test. dargestellt. (Biblische Zeitfragen. 6. Folge. 3. Heft.) 38 S. Münster, Aschendorff 1917. ℳ 0,50.

Svensson, Jón, Aus Island. Erlebnisse und Erinnerungen. 83 S. Freiburg, Herder 1918. ℳ 1, kart. ℳ 1,50.

Übung, Die, der Mutter Klara Fey, Stifterin der Genossenschaft vom armen Kinde Jesus. Eine Anleitung zum Leben in dem Gott unserer Altäre. 3. u. 4. Aufl. VII u. 98 S. Freiburg, Herder 1918. Kart. ℳ 1,60.

Victorini Episcopi Petavionensis Opera. Rec. Johannes Haußleiter. (Corpus scriptorum eccl. Lat. Vol. 49.) LXXIV u. 194 S. Wien u. Leipzig, Tempsky und Freytag 1916. ℳ 15.

Weber, Norbert, O. S. B., Menschensorge für Gottes Reich. Gedanken über die Heidenmission. 2. u. 3. Aufl. VIII u. 310 S. Freiburg, Herder 1918. ℳ 4,40, kart. ℳ 5,60.

Wolff, Dr. **Franz,** Die Rechtsstellung der unehelichen Kinder im BGB. und ihre Reform. (Beiträge zur Theorie und Politik der Fürsorge. H. 3.) X u. 91 S. Stuttgart u. Berlin, Cotta 1918. ℳ 4.

Wouters, Ludwig, C. Ss. R., De forma promissionis et celebrationis matrimonii“. 74 S. Bussum (Holland), Brand. Fl. 1.

Zilsel, Edgar, Die Geniereligion. Ein kritischer Versuch über das moderne Persönlichkeitsideal mit einer historischen Begründung. 1., kritischer Band. 200 S. Wien u. Leipzig, Braumüller 1918. ℳ 8.

Literarischer Anzeiger

der Zeitschrift „Theologie und Glaube".

Jahrgang 11 (1919), Heft 9/10.

Der ganzen Reihe Nr. 94. **Paderborn, 31. Dezember 1919.**

Bei der Redaktion eingelaufen[1]:

Adloff, Dr. **Jos.**, Prof., Seelenführung und Berufspflege. 73 S. Straßburg, Le Roux 1918. ℳ 2,25.

Bartsch, Dr. **Robert**, Univ.-Prof., Die Vorschriften über die Todeserklärung und die Beweisführung des Todes. 94 S. Wien, Tempsky 1918. ℳ 3,60.

Bastgen, Dr. **Hubert**, Prof., Die römische Frage. Dokumente und Stimmen. Bd. 2 u. 3. Freiburg, Herder. Bd. 2: ℳ 30, geb. ℳ 32,50. — Bd. 3: ℳ 24, geb. ℳ 26.

Baumgartner, Alexander, S. I., Im hohen Norden. Reiseskizzen aus Schottland, Island, Skandinavien und St. Petersburg. Hrsg. von Jos. Kreitmaier S. I. (Aus aller Welt.) VIII u. 239 S. Freiburg, Herder. ℳ 4,50, geb. ℳ 6.

Beissel, Stephan, S. I., Betrachtungspunkte für alle Tage des Kirchenjahres. 3. Aufl., hrsg. von J. Braun S. I. Freiburg, Herder. Bdch. 4: Die heilige Fastenzeit. ℳ 4, geb. ℳ 5. — Bdch. 6: Die Verherrlichung unsers Herrn Jesu Christi. ℳ 4,20, geb. 5,20.

Beissel, Stephan, S. I., Das Gebet des Herrn und Der Englische Gruß. 3., verb. Aufl. hrsg. von Joseph Braun S. I. (Betrachtungspunkte für alle Tage des Kirchenjahres. Bdch. 1.) X u. 166 S. Freiburg, Herder. ℳ 3,20, geb. ℳ 4,20.

Bertram, Dr. **Adolf**, Fürstbischof von Breslau, Familiensinn geheiligt durch Weihe an Jesu Herz. Mit Gebeten für die Familienweihe. VII u. 77 S. Freiburg, Herder. ℳ 1,50.

Bibl, Viktor, Zur Frage der religiösen Haltung K. Maximilians II. (Sonderabdruck aus: Archiv für österr. Geschichte. Bd. 106.) 137 S. Wien, Hölder in Komm. 1917. ℳ 6.

Bierbaum, P. **Athanasius**, O. F. M., Kriegsgedenkbüchlein mit Andachten für den jährlichen Gedenktag des Krieges und der Gefallenen. 45 S. Dülmen, Laumann. ℳ 0,30.

Bihlmeyer, P. **Hildebrand**, O. S. B., Wahre Gottsucher. Worte und Winke der Heiligen. 2. Bdch. VIII u. 99 S. Freiburg, Herder. ℳ 3,20.

Cathrein, Viktor, S. I., Sozialdemokratie und Christentum oder Darf ein Katholik Sozialdemokrat sein? 29 S. Freiburg, Herder. ℳ 0,90.

Cathrein, Viktor, S. I., Der Sozialismus. Eine Untersuchung seiner Grundlagen und seiner Durchführbarkeit. Elfte vermehrte Aufl. XV u. 504 S. Freiburg, Herder. kart. ℳ 10,40.

Chwala, P. **Adolf**, Seelsorger u. Kind. Beiträge zur zeitgemäßen Kinderseelsorge. 135 S. Dülmen, Laumann. ℳ 3,60, geb. ℳ 5,25.

Cladder, Hermann J., S. I., Unsere Evangelien. Akademische Vorträge. 1. Reihe: Zur Literaturgeschichte der Evangelien. VII u. 262 S. Freiburg, Herder. geb. ℳ 9.

Cremer, Fr. X., S. I., Hoffe! Bilder des Trostes. 1.—3. Aufl. 256 S. Trier, Paulinusdruckerei. ℳ 1.

Dix, Kurt Walther, Brauchen wir Elternschulen? Ein Vorschlag zur Besserung deutscher Jugenderziehung und Förderung deutschen Wesens². (Pädagogisches Magazin. H. 693.) 53 S. Langensalza, Beyer 1918. ℳ 1.

---

[1] Es ist der Redaktion nicht möglich, sämtliche eingesandten Schriften unter den „Besprechungen" oder unter den Rubriken „Kleine Beiträge", „Aus der Theologie der Gegenwart" usf. zu berücksichtigen und ausdrücklich zu erwähnen. Alle eingeschickten Werke werden an dieser Stelle aufgeführt; ihre Aufnahme in diesen „Literarischen Anzeiger" ist nach Umständen als Ersatz für eine Besprechung anzusehen. In keinem Falle kann eine Rücksendung der Einläufe erfolgen. Wo die näheren Bezeichnungen fehlen, ist als Format 8⁰ und als Erscheinungsjahr 1919 zu ergänzen.

Donders, Dr. **Adolf**, Domprediger, P. Bonaventura O. Pr. 1862—1914. Ein Lebensbild. VII u. 325 S. Freiburg, Herder 1918. ℳ 6, geb. ℳ 6,80.

Drexler, Jos., Mit Jildirim ins Heilige Land. Erinnerungen und Glossen zum Palästina-Feldzug 1917—1918. 240 S. Ravensburg, Hartlieb in Komm. ℳ 2.

Duhr, Bernhard, S. I., Lichtgedanken in dunkelster Stunde. 34 S. München-Regensburg, Verlagsanstalt vorm. Manz 1918. ℳ 0,75.

Ehrle, Franz, S. I., Neu-Deutschland und der Vatikan. Erwägungen über Artikel 3 des Entwurfs der neuen Reichsverfassung. (Flugschriften der „Stimmen der Zeit". H. 2.) 17 S. Freiburg, Herder. ℳ 0,60.

Entres, Gottfried, Studentische Neuorientierung. (Akademische Tagesfragen. 7.) 15 S. M.-Gladbach, Volksverein. ℳ 0,25.

Faber, Fr. W., Die größte Großmacht. Werbegedanken für das Apostolat des Wohlwollens. (Missionsbücherei. Nr. 3.) 79 S. Graz, St. Paulus-Verlag 1918. ℳ 1.

Fabrikbibliothek, Die. Bücher für das werktätige Volk und die werktätige Jugend. Zusammengestellt vom Generalsekretariat des Borromäus-Vereins. 24 S. M.-Gladbach, Volksverein 1918. ℳ 0,50.

Felden, Emil, Der Spiritismus und die andern okkulten Systeme unserer Zeit. 115 S. Leipzig, Oldenburg. ℳ 2.

Finke, Dr. **Heinrich**, Geheimrat, Unseren Gefallenen zum Gedächtnis. Rede, gehalten am 29. März 1919. 42 S. 4°. Freiburg, Herder. ℳ 1,80.

Fischer, Hermann, S. V. D., Beispielsammlung aus der Heidenmission. Für den christlichen Unterricht. Bd. 1—3. Steyl, Missionsdruckerei 1918. 3 Bände zus. ℳ 9.

Frey, P. Dr. **Theodor**, Die Gesellschaft der Missionare von Afrika Weiße Väter zu ihrem 50jährigen Bestehen (Oktober 1868 bis Oktober 1918). 168 S. Trier, Missionshaus der Weißen Väter 1918. ℳ 2.

Frieden Gottes, Vom. Ein Buch für alle, die nach Gott und seinem Frieden suchen. 110 S. M.-Galdbach, Volksverein. ℳ 2.

Für Dich! Mahnung und Aufruf an alle, besonders an die Jugend in ernster Zeit zu ernster Sache von P. W. Zum Gebrauch bei Exerzitien und Missionen bestimmt. Saarlouis, Hausen. ℳ 0,05, 100 Stück 4,50, 1000 Stück ℳ 40 und 75% Teuerungszuschlag.

Grisar, Hartmann, S. I., Die Literatur des Lutherjubiläums 1917, ein Bild des heutigen Protestantismus. (Sonderabdruck aus der „Zeitschrift für katholische Theologie" Bd. 42.) 66 S. Innsbruck, Rauch 1918. ℳ 2.

Gutberlet, Dr. **Konstantin**, Domkapitular, Das heilige Sakrament des Altares. IV u. 261 S. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. Manz. ℳ 8.

Haggeney, August, S. I., Kinderseelsorge. Winke zur Vorbereitung und Abhaltung der Exerzitien für die heranwachsende Jugend. VIII u. 83 S. Freiburg, Herder. ℳ 1,80.

Haring, Dr. **Johann**, Hofrat Dr. Rudolf Ritter von Scherer. Ein Gedenkblatt. (Sonderabdruck aus dem „Lit. Anzeiger", XXXIII Nr. 4.) 8 S. Graz, „Styria".

Harrasser, Georg, S. I., und **Peter Sinthern**, S. I., Im Dienste der Himmelskönigin. Vorträge für Marianische Kongregationen. 3. u. 4. Aufl. Bd. 1 u. 2. Freiburg, Herder. Jeder Bd. ℳ 5,40, kart. ℳ 6,40.

Hartmann, Otto (Otto von Tegernsee), Friedensfreudenquelle². VII u. 355 S. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. Manz. ℳ 6.

Hashagen, D. **Fr.**, Die Pflege des Gemütslebens durch die Frau³. 61 S. Rostock, Püschel. ℳ 1,70.

Heiler, Dr. **Friedrich**, Die buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. VIII u. 93 S. München, Reinhardt 1918. ℳ 3,60.

Heilmann, Dr. **Alfons**, Stunden der Stille. Sonntagsgedanken. VIII u. 238 S. Freiburg, Herder. ℳ 4,60, kart. ℳ 5,80.

Heinen, A., Von Mutterleid und Mutterfreud. Zur besinnlichen Lesung für jede, die eine gute Mutter werden will. 280 S. Günzburg, Hug 1918.

Heinisch, Dr. **Paul**, Univ.-Prof., Die Weissagungen des A. Test. von dem kommenden Erlöser. (Alttestamentliche Predigten. H. 6/7.) 180 S. Paderborn, Schöningh. ℳ 3,60 u. 20% Teuerungszuschlag.

Heinz, P. **Odorich**, O. F. M. Cap., Apostolatsgeist. 15 S. Pfaffendorf, Zentrale der Missionsvereinigung.

Honnef, Dr. **Joh.**, Pfarrer, Staat und Kirche. Ein ernstes Wort in letzter Stunde. 48 S. Essen, Fredebeul u. Koenen. ℳ 1.
Hotzelt, Dr. **Wilh.**, Veit II. von Würzburg, Fürstbischof von Bamberg 1561—1577. (Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte. Bd. 9 H. 3/4.) IX u. 238 S. Freiburg, Herder. ℳ 7.
Jahre, Hundert, A. Marcus und E. Webers Verlag 1818—1918. VIII 392 u. 48 S. Bonn.
Isenkrahe, Dr. C., Prof., Experimental-Theologie. Behandelt vom Standpunkte eines Naturforschers. X u. 168 S. Bonn, Marcus u. Weber.
Jungmänner-Apostolat. Monatsblätter für die eucharistische Jugendbewegung. Herausgegeben von Franziskanern. Schriftleitung: P. Hippolytus Böhlen O. F. M., Kelkheim im Taunus. Jährlich 12 Nummern. 2. Jg. 1918/19. Wiesbaden, Rauch. Einzelnummer 1 Pfg.
Kaim, Emil, Stadtpfarrer, Beati. Predigten über die acht Seligkeiten. 105 S. Rottenburg, Bader. ℳ 2,20.
Kamps, Heinrich, Reformfragen des juristischen Studiums. (Akademische Tagesfragen. 6.) 13 S. M.-Gladbach, Volksverein. ℳ 0,25.
Keller, Dr. **Franz**, Univ.-Prof., Heimatmission und Dorfkultur. Ein Beitrag zur Karitaspflege auf dem Lande. 83 S. Freiburg, Karitas-Verlag.
Klimke, Friedrich, S. I., Schule und Religion. Was ist von der religionslosen Schule zu halten? 84 S. München, Verlagsanstalt Tyrolia. ℳ 2,10.
Klimsch, Dr. **Robert**, Dechant, Gottes Herrlichkeit und des Himmels ewige Freuden[2]. Mit 10 Kunstbeilagen. VIII u. 421 S. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. Manz. ℳ 8.
Klövekorn, Anton, Hochland! Eine Feldgabe von Mitgliedern des Verbandes der kath. Neustudentischen Verbindungen „Hochland". 190 S. M.-Gladbach, Volksverein 1918. ℳ 2.
Klug, P. **Hubert**, O. Min. Cap., Heldinnen der Frauenwelt. Biblische Vorbilder für Jungfrauen. 4. u. 5. Aufl. VI u. 157 S. Freiburg, Herder. ℳ 3.
Köchling, Maria, Dichters Werden. Bekenntnisse unserer Schriftsteller. Mit 28 Bildern. VIII u. 308 S. Freiburg, Herder. geb. ℳ 8.
Kühn, Joachim, Die französischen Gräberschändungen an der Somme. Tatsachen, Eindrücke, Dokumente. 118 S. Berlin, Der Zirkel, Architekturverlag. ℳ 3.
Kuhn, Karl, Die wahre Kirche. Ein Büchlein für Katholiken, zur Stärkung im kath. Glauben. VIII u. 148 S. Rottenburg, Bader. ℳ 2,50.
Lage, Die staatskirchenrechtliche, der Katholiken in Preußen. Von einem rheinischen Theologen. Hrsg. von Dr. Karl Hoeber. (Zeit- und Streitfragen der Gegenwart Bd. 12.) 58 S. Köln, Bachem 1918. geb. ℳ 3,20.
Lanner, Dr. **Alois**, Deutsches Laienbrevier. Psalmen, Hymnen und Gebete. Vierte Auflage der Psalmenübersetzung. VIII u. 272 S. Freiburg, Herder. geb. ℳ 3,80.
Laux, Joh. Jos., Der hl. Kolumban, sein Leben u. seine Schriften. Mit 7 Bildern. XVI u. 290 S. Freiburg, Herder. ℳ 6,80.
Leineweber, Dr. **Lorenz**, Die Besetzung der Seelsorgebenefizien im alten Herzogtum Westfalen bis zur Reformation. XI u. 197 S. Arnsberg, Stahl 1918.
Leo XIII. Rundschreiben über die Arbeiterfrage (15. Mai 1891: Rerum novarum). Lateinischer und deutscher Text. 81 S. Freiburg, Herder. ℳ 3.
Lux, Dr. **Karl**, Univ.-Prof., Trennung von Staat und Kirche. (Politische Bildung. H. 4.) 54 S. Münster, Aschendorff. ℳ 1,20.
Marx, Dr. **Jakob**, Prof., Abriß der Patrologie[2]. VI u. 201 S. Paderborn, Schöningh. ℳ 6.
Meffert, Dr. **Franz**, Religion und Krieg. (Apologetische Vorträge. Bd. 4.) 206 S. M.-Gladbach, Volksverein 1918. ℳ 4,50.
Meschler, Moritz, S. I., Leitgedanken katholischer Erziehung. 4. u. 5. Aufl. (Gesammelte kleinere Schriften. H. 2.) VI u. 154 S. Freiburg, Herder. ℳ 3,60, kart. ℳ 4,20.
Most, M. Regina, Dominikanerin, Geh hin und künde! Eine Geschichte von Menschenwegen und von Gotteswegen. Ergänzt von einer Mitschwester des gleichen Ordens. 9.—12. Aufl. XI u. 223 S. Freiburg, Herder. ℳ 3,50, kart. ℳ 4,50.
Müller, Dr. **Gg. H.**, Die Stellung des freien Protestantismus zur katholischen Kirche. 28 S. Dresden, Verlag der v. Baensch-Stiftung. ℳ 1,50.

Muff, P. **Cölestin**, O. S. B., Mit Gott voran! Modernes Lehr- und Gebetbüchlein gegen die Genußsucht. 278 S. Einsiedeln, Benziger u. Co. ℳ 2,10.
Pieper, Dr. **August**, Vom Geist der deutschen Demokratie. 2., veränderte Aufl. der Schrift: Demokratische Forderungen u. deutsche Freiheit. 64 S. M.-Gladbach, Volksverein.
Pier, Herbert von, Soldatengrabmäler u. Kriegsgedenkzeichen. (Der Weltkrieg. 88.) 23 S. M. Gladbach, Volksverein. ℳ 0,25.
Przywara, Erich, S. I., Eucharistie und Arbeit[2]. 50 S. Freiburg, Herder. ℳ 1,10.
Rademacher, Dr. **Arnold**, Univ.-Prof., Die religiöse Lage der heutigen gebildeten Katholiken und ihre Forderungen. 67 S. Düsseldorf, Schwann. ℳ 1,50.
Rebholz, Joseph, Pfarrer, Das Rosengärtlein. Ein Lehr- und Gebetbuch aus den Schriften des gottseligen Thomas von Kempen ausgewählt. XI u. 130 S. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. Manz. ℳ 2.
Rings, P. **Mannes**, Christus, der Gekreuzigte, dein Leben. Gedanken des engelgleichen Lehrers über Jesu Leiden u. Tod. 120 S. Dülmen, Laumann. ℳ 2,50.
Rohrmüller, Georg, Stadtpfarrprediger, Jesus, der barmherzige Samariter für unser kriegswundes Volk. Sieben Fasten- und eine Osterpredigt. 80 S. Regensburg, Pustet. ℳ 2.
Sägmüller, Dr. **Joh. B.**, Univ.-Prof., Der Apostolische Stuhl und der Wiederaufbau des Völkerrechtes und des Völkerfriedens. (Das Völkerrecht. H. 6.) VI u. 1?0 S. Freiburg, Herder. ℳ 3,80.
Scharlau, M. (Magda Alberti), Kämpfe. Erinnerungen und Bekenntnisse. VIII u. 282 S. Freiburg, Herder. ℳ 6,50.
Schmidlin, D. Dr. **Joseph**, Katholische Missionslehre im Grundriß. X u. 468 S. Münster, Aschendorff. ℳ 12,50.
Schoepfer, Dr. **Aem.**, Prof., Monarchie oder Republik? Freimaurerei und Kirche über die Staatsform. Ein Wort zeitgemäßer Aufklärung zum Umsturz in Mittel-Europa 77 S. Wien, Tyrolia. ℳ 1,70.
Schultze, D. Dr. **Viktor**, Univ.-Prof., Grundriß der christlichen Archäologie. VII u. 159 S. München, Beck. ℳ 5.
Schulze, Dr. **Rudolf**, Quellensammlung zur Staats- und Bürgerkunde. Teil 1 u. 2. (Sammlung von Quellenstoffen für den Geschichtsunterricht. Bdch. 1 u. 2.) Paderborn, Schöningh 1914 u. 1915. T. 1 ℳ 0,75, T. 2 ℳ 1,20.
Seidenberger, Dr. **Joh. B.**, Direktor, Otto Willmann. (Frankfurter Zeitgemäße Broschüren. Bd. 38 H. 6.) 18 S. Hamm, Breer u. Thiemann. ℳ 0,50.
Stettinger, Dr. **Gottfried**, Geschichtlichkeit der Johanneischen Abschiedsreden. Gegen Prof. Dr. K. Clemen 288 S. Wien, Mayer u. Co. ℳ 7,20.
Stiegele, Paul, Domkapitular, Ausgewählte Predigten[4]. Hrsg von Msgr. B. Rieg. (Gedenkblätter aus dem Leben und Nachlasse des Domkapitulars P. Stiegele. Bd. 3.) VIII u. 498 S. Rottenburg. Bader. ℳ 9, geb. ℳ 11,20.
Stolz, Alban, Alban Stolz und Friedrich von Drais, Eduard Steinbrück, Augustin Arndt, Selma von Seydlitz, Klotilde von Werthern, hrsg. von Dr. Julius Mayer, Univ.-Prof. 4. u. 5. Aufl. (Fügung und Führung. Teil 2.) VI u. 316 S. Freiburg, Herder. ℳ 5,40, kart. ℳ 6,60.
Taufnamen, Unsere (Vornamen). Kurz erklärt von A. K. 28 S. Graz, Moser. ℳ 0,75.
Wetzel, Dr. **Franz**, Staat und Politik. Eine Einführung in das Verständnis des staatsbürgerlichen Lebens. (Kleine Staatskunde. Nr. 1.) 64 S. Regensburg, Habbel. ℳ 0,75
Wichard, Dr. **Jos.**, Der ewige Trost. Sechs Vorträge über den Himmel. 59 S. Freiburg, Herder. ℳ 1,60.
Wilk, Dr. **Karl**, Sankt Franziskus. Ein moderner Heiliger[2]. (Religiöse Bibliothek für Gebildete. Bd. 1.) 140 S. Essen, Fredebeul u. Koenen. ℳ 2.
Wilk, Dr. **Karl**, Liturgie und Kunst (Religiöse Bibliothek für Gebildete. Bd. 2.) 160 S. Essen, Fredebeul u Koenen. ℳ 2.
Wilk, Dr. **Karlo**, Moderni svetac. 118 S. Zagreb, Albrecht. 1918.
Wiseman, Kardinal, Fabiola oder die Kirche der Katakomben Aus dem Englischen von Karl B. Reiching 16. u. 17. Aufl. XV u. 464 S. Regensburg, Verlagsanstalt vorm Manz. ℳ 3,40.
Zuber, Jos., Religionslehrer, Die Liebesjüngerin Jesu. Herz-Jesu-Lehrbuch für Jungfrauen in Welt und Kloster. 351 S. Einsiedeln, Benziger. geb. ℳ 3,65.

